EDUARDO NICOL

CRITICA DE LA RAZON SIMBOLICA

FCE

Sección de Obras de Filosofía

LA REVOLUCIÓN EN LA FILOSOFÍA

CRÍTICA DE LA RAZÓN SIMBÓLICA

OBRAS DE EDUARDO NICOL

Psicología de las Situaciones Vitales

La Idea del Hombre

Historicismo y Existencialismo

La Vocación Humana

Metafísica de la Expresión

El Problema de la Filosofía Hispánica

Los Principios de la Ciencia

El Porvenir de la Filosofía

Metafísica de la Expresión
(nueva versión)

La Idea del Hombre
(nueva versión)

La Primera Teoría de la Praxis

La Reforma de la Filosofía

La Agonía de Proteo

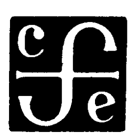
Crítica de la Razón Simbólica

Filosofía y Poesía
(en preparación)

EDUARDO NICOL

LA REVOLUCIÓN EN LA FILOSOFÍA

Crítica de la razón simbólica



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1982
Primea reimpresión, 2001

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-1290-6

Impreso en México

PRELUDIO

PRELUDIO es lo que antecede al juego, como el prólogo es el juego preliminar del logos. Logos es palabra y razón. Las palabras racionales de la filosofía juegan en el sentido de que se conjugan o articulan, formando apretadas coyunturas. Lo cual no es diversión, sino conversión, pues en la conversación de las razones están en juego las vidas.

Este es un juego peligroso, en el que participan no sólo aquellos que piensan con razón por oficio, sino cuantos son llamados a conversar, a poner ocasionalmente en juego sus razones en el mismo terreno de las ajenas. El juego no es lucha: la filosofía es obra de paz. Si a pesar de todo hay peligro es porque en el juego de la razón ha de empeñarse la vida entera. El error no es peligroso, aunque es un mal juego. Es más peligrosa la verdad.

Según Platón, la poesía es un logos que se dirige al pueblo. También el pueblo es el destinatario del logos filosófico. Desde Homero, el pueblo acoge bien la palabra del poeta; no siempre acoge bien la palabra del filósofo. En condiciones normales, la comunidad estimula la tarea de pensar. Las presentes no son condiciones normales. Cuando la comunidad no da aliento, ni se siente espontáneamente propietaria de la filosofía que se produce en su seno, la soledad del productor no es serena. Siempre es difícil hablar con razón de verdad de lo que es común a todos. Más difícil hablar a todos los que no escuchan. La porfía que esto requiere se llama vocación. Vocación es vinculación; pero no hay vinculación sin reciprocidad. Está en juego la vida del vocado desvinculado por causa ajena.

Motivos tenía Platón para decir, en aquella famosa Carta VII que es como una autobiografía del filósofo, que es imposible participar en los asuntos de la comunidad sin contar con amigos y colaboradores fieles. Se refería a los asuntos políticos. Pero también es una participación en la comunidad el acto de la filosofía. También ella requiere amigos y colaboradores fieles, y mucho más cuando la participación consiste en un juego de razones revolucionarias. Pues, en cualquier tiempo, la novedad inspira recelo. A veces el recelo no se compromete y se manifiesta como indiferencia. Otras veces es más lúcido; advierte que la novedad trastorna las básicas nociones consabidas, y entonces se convierte en hostilidad. En nuestro tiempo, los beneficiarios natos de una revolución en la filosofía

sienten que sus vidas *sólo* están en juego cuando se gestan otra suerte de revoluciones. En este caso, es la vida de la filosofía la que está en juego; lo cual significa que está en juego la condición humana.

Si la obra se produce, en medio de síntomas adversos, es porque la privación de amigos no puede ser total. Algunos son cercanos. Otros son los amigos desconocidos, los lectores a quienes la revolución invitaría a reflexionar. Con todos ellos tiene el autor una deuda que no puede saldarse nunca por completo; porque ella misma es el mejor estímulo, y se paga gozosamente con la perseverancia cotidiana. De este modo se salva la filosofía: su porvenir está en peligro cuando ella no tiene deudas con su comunidad.

El autor, por ventura, tiene deudas además con la comunidad universal de los filósofos, y quisiera tener más. En la gestación de este bosquejo de una *Crítica de la razón simbólica*, se fue consolidando la deuda con los maestros de antaño; la cual se ha de expresar aquí con acento de añoranza. El ocaso del gran magisterio realza el tiempo pasado, y a la vez resta impulso a la necesaria misión presente de superarlo. En las obras culminantes de la filosofía, los pensadores confiesan el sentimiento de soledad que inspira en ellos su propia limitación. Nadie conoce como el autor la desproporción entre el modelo ideal que concibió para su filosofía, y lo que en efecto pudo ofrecer a sus lectores. Pero ningún revolucionario ignora el alcance de su empresa. En filosofía no existe, como en las artes, la revolución inconsciente. A solas consigo misma, la razón es humilde. Pero en su humildad alcanza el más profundo saber de sí misma.

Esta es la normalidad del juego. La vida está en juego trágicamente si la humildad no entraña la esperanza de un porvenir común. La esperanza personal que el filósofo podía cifrar en el beneficio de sus razones se suspende cuando la propia razón advierte la posibilidad del fin de la filosofía. La ciencia filosófica es una posibilidad humana. Nunca habíamos atinado en aplicarle a ella la regla que vale para todo lo posible: lo que puede ser no es necesario, y lleva en sí la posibilidad de su desaparición. Si desaparece el juego de la razón pura, la que pretende decir la *pura* verdad y nada más, desaparece el hombre, y su lugar en el mundo ha de ocuparlo un ser de otra condición: un ser menos libre. Los límites naturales de la razón se complican así con la presunción de un límite histórico definitivo. Lo cual revela la grandeza y miseria de la historia. Hemos llegado al punto en que, por primera vez, la razón considera la esperanza como problema, y no como salvación.

Platón declaró con temple heroico que era necesario seguir filosofando. Su comunidad había intentado matar a la filosofía. Sólo mató al filósofo. Es posible que la filosofía llegue a morir sin juicio ni sentencia; no por una declarada animadversión de la comunidad, sino por un irremediable y silencioso rechazo biológico. Entre tanto, la filosofía sigue en vida. Una revolución es posible todavía, y por esto es inevitable.

La obra presente expone el proyecto de una *Revolución en la filosofía.* Es la parte final de unas meditaciones que se iniciaron con *El porvenir de la filosofía* y prosiguieron con *La reforma de la filosofía.* Cada uno de estos tres libros tiene su propia razón de ser, pero entre todos forman la unidad orgánica de una filosofía.

E. N.

México, 1982

PRIMERA PARTE

I. MEDITACIÓN SOBRE LAS REVOLUCIONES

§ 1

El camino de una revolución en la filosofía terminará con una crítica de la razón simbólica. Ningún problema capital puede investigarse a fondo sin que entre en cuestión el instrumento que sirve para plantearlo. El tema de la razón habrá de ser una constante en el discurso revolucionario. El anticipo de aquella culminación crítica sirve de guía para la tarea: el final presta sentido al comienzo.

Consciente de sí misma, la razón entra en funciones críticamente al formular una pregunta previa: ¿qué significa una revolución *en* la filosofía? Sin duda ya es revolucionaria la pregunta. La filosofía no se ha interrogado nunca a sí misma en estos términos. Han surgido en su historia múltiples revoluciones. Los grandes pensadores de la época moderna emplean la palabra revolución, o algún sinónimo, para cualificar sus operaciones filosóficas. Pero ni ellos ni sus antecesores se detuvieron a examinar de qué manera puedan ser compatibles esos aparentes trastornos con la estabilidad de una ciencia rigurosa, de un pensamiento racional cuyo fin es la verdad.

¿Cómo es posible una revolución? Cuando insertamos por primera vez esta pregunta en el contexto de una meditación filosófica principal, de inmediato nos extraña que no la formularan los revolucionarios. Se trata de una pregunta que constituye ella misma una especie de respuesta; es decir, co-responde al estado actual de la filosofía. En todo tiempo, es la *situación teórica* la que exige una operación revolucionaria. Pero ahora el estado de la filosofía en la *situación mundana* carece de la seguridad consolidada de otras épocas. Un factor nuevo, imprevisible, se ha introducido en el mundo actual. El promotor de las revoluciones siempre es la duda. Sin una duda de especial radicalidad no se produce ese sistema de respuestas que llamamos revolucionario porque discrepa del vigente y lo supera. En nuestra situación, es preciso dudar de la propia duda, de su virtud progenitora de novedades; como si el programa revolucionario quedara frenado, antes de que pudiera desplegarse, por una interrogación sobre las revoluciones.

¿A qué se debe esta complicación preliminar? La filosofía se plantea la cuestión de la normalidad de las revoluciones porque descubre en la situación el motivo de una duda sin precedente: la duda sobre su porvenir. Existe la posibilidad de que la presente sea la última de las revoluciones, y esta posibilidad final pone en crisis el sentido de todas las anteriores.

La revolución tiene que revolucionarse. Al adquirir conciencia de sí misma, tendrá que distinguirse de los modelos tradicionales. De esta manera, también la filosofía queda revolucionada, cualquiera que sea el nuevo sistema de verdades. Pues no es igual ejecutar un acto que dar razón del acto mismo y de sus precedentes. La normalidad de las revoluciones no quedó establecida en la historia. Podrán considerarse normales si todas cumplen una misma función necesaria. Pero esto involucra a su vez la función propia de la filosofía. Es un hecho que ella *puede* revolucionarse. Este poder ¿es una potencia ingénita, o son más bien episódicas todas esas aparentes interrupciones de su continuidad?

La filosofía siempre ha sido autoconsciente. Con su autocrítica responde de sí misma ante sí misma, mediante un diálogo permanente con su pasado y con su propia actualidad. La línea de su desarrollo quedaría truncada por un acto como el revolucionario, que sobreviene inopinadamente y que cambia el tenor del diálogo. El poder de transformarse que posee indudablemente la filosofía, pues lo exhibe en sus grandes creaciones históricas, sería como un aviso para los desprevenidos: lo inusitado *puede* suceder en cualquier momento. Pero no: no en un momento cualquiera. Ese poder no se ejerce sin razón.

Lo que se repite no es necesariamente lo normal. El interrogante sobre las revoluciones apunta a su normalidad. El acto filosófico es un acto libre. Sin embargo, no sería revolucionario si fuese incondicionado. La revolución es una posibilidad forzosa. Parece que estos dos términos no se avienen: la posibilidad es una alternativa, mientras que la forzosidad designa lo inevitable. La aparente paradoja se resuelve comprobando que la transformación es una posibilidad inherente a la esencia y función del pensamiento; la forzosidad es inherente a la situación. Esta es el componente objetivo de las revoluciones: lo que se impone a todos, aunque no todos lo adviertan. La revolución es inopinada cuando no hay un diagnóstico del estado teórico que permita reconocer su inminencia. Lo imprevisible es el autor. Pero su diagnóstico de la situación es parte integrante

del acto revolucionario; de suerte que éste se inicia con un reconocimiento de su necesidad, y por tanto de su legitimidad.

Pensando nada más en el autor, como es frecuente, se diría que la revolución no era forzosa. Resalta su singularidad, y esto nos hace pensar que pudiera no haberse producido. La sorpresa que nos causa sería menor si reparásemos en las condiciones que, en ese momento, hacían inevitable *una* revolución. Tan inevitable que, si no se produjera, ello representaría el final de la filosofía.

La filosofía, por boca de algunos pensadores, ha formulado la previsión de su fin. Pero la pregunta sobre las revoluciones bastaría, aun sin otros testimonios, para demostrar que la inminencia de una "muerte natural" no está entrañada en el organismo de la filosofía, ni que este pronóstico pueda inferirse de su trayecto histórico. No hay síntomas internos de una consunción definitiva. Quienes la proclaman pertenecen a una tradición que ha caducado, y atribuyen a la filosofía esa incapacidad de revolución que sólo se advierte en una forma histórica de filosofar. La revolución todavía es posible porque es necesario superar justamente esa tradición. Sin embargo, el peligro de muerte es real, aunque su causa sea externa. Y como no estamos seguros de que la filosofía pueda seguir ejerciendo su misión mundana indefinidamente, la revolución que comienza dudando de su propio porvenir tiene que poner en duda también el sentido de las revoluciones pasadas.

La situación actual de la filosofía es trágica por su ambigüedad. Se han conjuntado por primera vez dos posibilidades de signo contrario. De una parte, el estado teórico revela la forzosa posibilidad de una revolución, como sucedió en épocas anteriores, y este signo de vida es positivo. De otra parte, la revolución tiene que dar estado teórico al signo negativo: a la posibilidad de que esa fuerza generadora de revoluciones que posee la filosofía llegue a extinguirse por compresión. En *El porvenir de la filosofía* se examinaron los síntomas de un ocaso de las vocaciones libres. La interferencia de lo que sucede fuera de ella ha creado en el seno de la filosofía una tensión inusitada. La sola sospecha de que la revolución actual pudiera ser la última le dará una textura anómala desde su gestación.

¿Es posible que la filosofía genere una revolución anómala? Ningún proyecto de renovación interna podría juzgarse anómalo, por la simple razón de que prolonga la vida filosófica. Pero los términos se han invertido. Pues todos los actos revolucionarios responden indefectiblemente

a los requerimientos de sus situaciones respectivas, mientras que ahora el solo proyecto se contrapone a unas condiciones situacionales que negarían la fecundidad *humana* de cualquier revolución *teórica*. Por esto es imprescindible interrogar sobre la normalidad de las revoluciones anteriores, es decir, sobre la comunidad de todas ellas en el seno de la filosofía. En la cuestión están implicados los supuestos vitales de la razón.

El pasado se torna problemático cuando el futuro es incierto. Aparecen en una perspectiva diferente las condiciones que hicieron posible el nacimiento y el desarrollo de un pensamiento racional desinteresado. Lo cual impide que una nueva revolución, cualquiera que sea su derrotero, pueda ser una respuesta directa a la situación teórica inmediata. Los factores críticos de la situación imponen por sí mismos a la revolución una amplitud global. Al dar cuenta y razón del acto revolucionario en sí, la filosofía pone en crisis la totalidad de su discurso histórico.

Puesto que es posible, la revolución habrá de producirse indefectiblemente, aunque en unas condiciones inusitadas. Este signo de vida, en medio de los augurios de muerte, va a representar un grado de auto-conciencia que la filosofía no había alcanzado. En situación de peligro, por causas externas o por enfermedad, se agudiza la conciencia de sí mismo que tiene cualquier hombre. La normalidad resalta cuando cesa. Los proyectos vitales quedan suspendidos o sujetos a nueva evaluación cuando no son ellos los que están en juego, sino el porvenir de la existencia. También la filosofía existió con una conciencia atenuada de sí misma, sin reflexionar sobre su normalidad, y dedicada a pervivir mediante sucesivos proyectos de revolución.

La normalidad se revela por fin cuando el fin es posible. Pero aunque no es una enfermedad de la filosofía la causante de esta revelación, el peligro externo es efectivo, e impone una interrogación sobre la normalidad de las revoluciones. ¿Cómo ha vivido efectivamente la filosofía; cómo seguirá viviendo, si su porvenir no se cierra? Si no se cierra, la experiencia del peligro externo en que estuvo transitoriamente impedirá que siga viviendo como hasta ahora: habrá conocido que su normalidad es precaria porque no depende de ella.

La filosofía seguirá haciendo siempre lo mismo, y siempre de manera diferente. Pero las futuras revoluciones quedarán condicionadas desde su concepción por aquella auto-conciencia agudizada: la filosofía ha descubierto que su historia es el curso de una revolución permanente. Terminó la época en que cada revolución pretendía eliminar por completo las

anteriores. Este saber vital, imprescindible desde ahora, tomará forma conceptual y sistemática en una morfología de las revoluciones. La teoría de la revolución tiene que ser, por vez primera, el acto primario de la revolución. A partir de este momento, cualquier revolución será consciente de su función en el proceso histórico de la filosofía.

¿Cómo podría definirse una situación revolucionaria en general? Hay revoluciones en la historia de la literatura y las demás artes. La invención del arco y de la cúpula es una revolución en arquitectura. En literatura, es revolucionaria la invención de la poesía dramática. La necesidad de algo nuevo, que es nota común a todas, es más patente en la experiencia política que en la estética. En política, la exigencia de un cambio se siente de manera inmediata y es difusa. Se diría que la situación reclama perentoriamente la operación, aún antes de que surjan el ideario y el personaje revolucionarios. La operación comenzará con un análisis crítico de esa situación; vendrá después la concepción de un programa innovador; y finalmente, eventualmente, vendrá su efectiva implantación.

No todas las críticas y las innovaciones políticas son revolucionarias. El cambio mantiene a un régimen en vida: la crítica de sus imperfecciones es inherente a su estabilidad. Cuando esta consolidación pierde dinamismo, el régimen bloquea su propio futuro, y la crítica adquiere el tenor de un rechazo global. La revolución es un rescate de la normalidad y una apertura.

Este rechazo no se produce nunca en filosofía. Su continuidad no puede quedar interrumpida por las situaciones críticas que demandan una revolución. En ella es inconcebible la subversión. No hay deseo de triunfar, ni necesidad de cambiar un régimen. Todas las revoluciones se adscriben al mismo régimen universal y perenne de la filosofía. Lo cual, aunque se dé por consabido, da que pensar. ¿Por qué es invulnerable el régimen interno de la filosofía? ¿Por qué se consolida este régimen con las revoluciones? Porque, aunque éstas sean afirmativas, su génesis es la duda, y nadie es adversario de una interrogación.

En cambio, el revolucionario político se basa en certidumbres. Los demás, los que sólo sienten la insatisfacción, son los que están embargados por la duda. En filosofía suele ocurrir que los demás se sienten seguros, mientras que el revolucionario es el dubitativo. Lo que él descubre antes que nada no es una nueva solución, sino una nueva duda. Pero, en la situación presente, la duda mayor o más amplia es la que impide desechar el pasado. Si la crítica tiene que ser integral, la negación del pa-

sado sería la negación de la filosofía misma. Pues la noción de que ésta empieza *verdaderamente* con una verdad revolucionaria es pretensión ilusa.

La clave dialéctica de su gestación distingue a la revolución filosófica. No hay cortes ni cancelaciones definitivas. El proceso continúa cuando parece que las ideas nuevas lo interrumpen. En filosofía, la revolución se produce porque es inevitable. Esta operación es libre y necesaria a la vez. Libre, respecto de su productor, porque la póiesis filosófica manifiesta las capacidades personales de un pensador insustituible. Pero también es forzosa la operación porque el ejercicio de esas capacidades sólo produce una obra de cualidad revolucionaria cuando lo requiere una situación que incluso señala el derrotero de la renovación *posible*.

Se confirma de este modo que la crítica no crea la situación revolucionaria, sino al revés: la situación impone a la crítica una modalidad excepcional. En verdad, la crítica es permanente en una vocación introspectiva como la filosofía. Es crítica la simple discrepancia, la exploración de territorios que otros descuidaron, la búsqueda de correcciones para los defectos técnicos o las desviaciones teóricas. Otra índole de crítica, revolucionaria y por tanto excepcional, es la que no se aplica a una determinada obra filosófica, sino que versa sobre la situación teórica general. Se diría que la situación no es entonces criticable: es crítica ella misma. Por tal motivo, tampoco es suficiente para producir una revolución el genio filosófico de quien se enfrenta a sus antecesores y produce innovaciones. Éstas pueden surgir en situaciones no revolucionarias. La obra original puede incluso ser un síntoma de la crisis y acentuarla, a pesar de su gran valía.

Lo cual revela que la operación revolucionaria no es meritoria, en el sentido corriente de la palabra. Admitir lo inevitable no es proeza. La palabra mérito designa un crédito que se otorga al autor, o se le niega. El reconocimiento ajeno es una especie de correspondencia afortunada, y por tanto incierta, entre el autor y los destinatarios de su mensaje. Pocas veces logra crédito el difusor de dudas. La intención de su mensaje no puede ser comprendida si sólo se concede valor a su obra, pero no se reconoce de antemano la forzosidad inherente a la situación revolucionaria que la motivó. En suma: el pensamiento es revolucionario o no lo es, y esto no depende de la apreciación ajena, o de la propia: no es materia de opinión, sino pura cuestión de hecho.

Considerándolas aparte de las valoraciones ajenas, se advierte que las

revoluciones filosóficas se producen sin esa cooperación y previo consentimiento de los demás que requieren las políticas. Sus efectos son interiores, como lo fue la gestación. Ésta se inicia cuando el filósofo procura aclarar el problema pendiente. Problema insoluble es el problema confuso. El mérito, si lo hubiera y si esto importara, se cifraría en esa aclaración; no en las cualidades de la solución propuesta, sino en el acto mismo de comunicar el problema y avisar de su urgencia ineludible.

Haciendo historia de la filosofía no advertimos que una situación era revolucionaria sino cuando examinamos la obra que vino a resolver la crisis. En el momento actual, y pese a la extensión y hondura de la crisis, la obra revolucionaria puede pasar inadvertida, en medio de la profusión de otras obras, por la falta de un análisis situacional. Si la atención recae sólo en la originalidad del autor, su obra permite situarlo a él, en el orden de los méritos, pero la obra misma no queda situada en el orden de la historia.

Esta inadvertencia habitual la fomentaron los propios revolucionarios, quienes realzaban espontáneamente el factor de libertad creadora en sus iniciativas teóricas. El autor siempre es consciente del importe revolucionario de su pensamiento. Pero ni él, ni los comentaristas, nos habían inclinado hacia un estudio de las revoluciones como factor de continuidad. En filosofía, la continuidad no depende de la persistencia de *una* filosofía. La revolución es una excepción necesaria para que *la* filosofía siga su camino histórico.

La interpretación del fenómeno revolucionario en sí presenta con nueva perspectiva la unidad de la filosofía, y a la vez imprime una forma revolucionaria a su esencial autocrítica. La filosofía está ya en condiciones de preguntar a qué se debe que su historia no sea una dispersión; cómo se explica una sucesión de operaciones que, por su índole misma, parece que no debieran reproducirse; a qué se debe que, tal vez, ya no puedan producirse jamás.

La filosofía no pudo dar razón de sí misma cabalmente sin tener la presunción verosímil de su fin. La situación presente es única, y mientras no se enfrente a ella, la filosofía estará en deuda consigo misma. Todavía es necesaria una revolución teórica. Pero la situación crítica ya no se resuelve ideando una nueva manera de filosofar. O mejor dicho, ha de surgir una manera de filosofar distinta porque es necesaria una revolución en el modo de llevar a cabo la revolución. Esta segunda exigencia trastorna a su vez el dispositivo teórico.

La deuda tiene que saldarse dando razón del *factum* revolucionario. En situación normal, ninguna obra es necesaria, en el sentido de inevitable, como lo es la obra revolucionaria. Pero, en la situación presente, la teoría ha de incluir el tema problemático de la normalidad en filosofía. La necesidad de una revolución en la revolución es más apremiante aún que las revoluciones anteriores. En estas se cifraban siempre las condiciones futuras de la filosofía. Ahora es preciso descubrir las condiciones de su pasado. Lo que tal vez no pueda ser ¿cambiará el sentido de lo que ya fue? Con esta inversión revolucionaria de la duda, la autoconciencia de la filosofía alcanza su definitiva integridad: se despliega en la circunferencia del horizonte histórico.

La tarea no es fácil. La costumbre en el modo de ver el pasado no se desarraiga sino con un esfuerzo que agota incluso a quien proyecta el cambio. Reconocemos que una obra es revolucionaria justamente porque resalta en ella lo que la distingue de las demás; no sólo de las demás obras contemporáneas, sino de las demás revoluciones. Es casi inevitable pensar que lo revolucionario es la obra, y no su tiempo; que es el filósofo quien imprime carácter revolucionario a la situación.

Sin embargo, parece inadmisible que la filosofía se distinga de otras vocaciones libres por una carencia de motivaciones objetivas en sus cambios históricos. Por esto será preciso indagar las condiciones históricas de posibilidad de cualquier operación revolucionaria. Si convenimos en que la filosofía es esencialmente auto-crítica, advertiremos que la revolución es una auto-crítica exacerbada por la situación. La sensibilidad del pensador no acentúa la crítica: se muestra en su discernimiento de los factores críticos objetivos.

Antes se daba por descontado que las revoluciones eran disímiles e irreproducibles. En cierto modo lo son, cuando se consideran aisladamente, una por una. Esto impide que la comunidad de las revoluciones sea aparente de inmediato. Pero ahora la situación crítica no está delimitada por la actualidad. Si la crisis se extiende, y abarca por completo el recorrido histórico de la filosofía, esto significa que ha penetrado también en profundidad, hasta llegar al fundamento. Se comprende entonces que la revolución actual tiene que ser anómala precisamente porque revela la normalidad de todas las revoluciones anteriores.

La revolución no resulta nunca de una lúcida discrepancia y de un deseo de romper con el pasado. Esta idea de ruptura se ha manifestado enfáticamente en la filosofía moderna. El filósofo podrá declarar que su

obra es revolucionaria, pues los demás quizás no la comprenderían si no percibieran que ella marca una divisoria. Guiados por esto, solemos considerar que las revoluciones son rupturas, cuando en verdad son suturas. La ruptura sería la *ausencia* del acto revolucionario: el cierre del futuro. Y como es posible que este futuro llegue a cerrarse para la filosofía, estamos finalmente en condiciones de reconocer que las revoluciones no pueden ser causantes de una crisis final, ni ser causadas por ella. Es imposible que la filosofía pueda desde ahora orientarse hacia el futuro sin hacer balance de su pasado. El balance será una salvación. Ningún acto revolucionario tiene sentido si con él no se actualiza la filosofía entera.

De hecho, no ha ocurrido nunca, en un momento crítico, que nadie reparase en la urgencia de prolongar el proceso renovándolo. Las revoluciones tienen su razón de ser profunda en la esencia misma de la filosofía. Nunca se sabe quién, pero alguien forzosamente habrá de evitar la ruptura reanudando el discurso, después de una pausa transitoria. En la contextura invariable de las situaciones pasadas, observadas desde nuestro nivel histórico, captamos la inminencia de la sutura. Al mismo tiempo, de manera desconcertante, captamos en la situación actual mundana el presagio del fin.

El peligro del fin nunca había sido real. Ningún revolucionario pudo sentirlo y tomarlo como motivación de sus meditaciones. Hasta hoy, fue unánime la confianza implícita en el porvenir de la filosofía. Lo que sí podía sentirse es lo que dio lugar a la primera declaración revolucionaria: "es imposible seguir como hasta ahora". Esta misma convicción abre todavía hoy las puertas al intento de seguir de manera diferente, pase lo que pase.

§ 2

Aquella imposibilidad de seguir, cuando una tradición agota sus recursos, es tan evidente como la necesidad de proseguir. Con variantes situacionales, ésta es la forma dialéctica que presenta el requerimiento de una revolución. La imposibilidad contiene la posibilidad. El dato objetivo no queda desvirtuado por aquellas obras que siguen prolongando lo caduco. En nuestros días, como en la decadencia de la escolástica, la penuria está disimulada por la proliferación.

Si la estabilidad aparente no logra engañarnos, percibimos lo positivo y lo negativo que se dan conjuntamente en la situación revolucionaria. La

crisis sería el componente negativo; la operación renovadora sería el componente positivo. Pero la renovación implica una crítica, y conviene averiguar si ésta es a su vez, como suele pensarse, un componente negativo de la revolución, o si tiene también carácter positivo. La crítica sería negativa si su resultado fuese una cancelación del pasado. De hecho, éste ha sido el propósito expreso de los revolucionarios, notoriamente los modernos. Las dudas sobre la posibilidad y legitimidad de esa cancelación surgen ahora debido a que no está claramente definida de antemano el área que ha de abarcar la crítica.

Los componentes positivo y negativo son constantes, aunque sólo adquieren realce especial cuando la morfología de las revoluciones se incorpora al proyecto mismo de una revolución. Se dice que el revolucionario "pone en crisis" un cierto estado teórico. Pero la crítica sola no puede producir ninguna crisis. Poner en crisis una doctrina no es más que descubrir y revelar la crisis en que ella se encuentra ya. La crítica, en tanto que diagnóstico de la situación, es tan positiva como el nuevo sistema teórico que va a exponer el revolucionario.

La gravedad de la cuestión aumenta en la medida en que se amplía el área de lo que una crítica, supuestamente, debería eliminar. Por primera vez en la historia, hay indicios de que la filosofía revolucionaria no ha de partir de un diagnóstico del estado teórico contemporáneo. Se reconoce, como en todos los casos anteriores, que no es posible seguir como hasta ahora. Pero ¿desde cuándo ha existido lo que ahora termina?

Habitualmente, el designio de la crítica era el de despejar el campo para implantar una revolución. Su ejercicio revelaba la incompatibilidad de lo nuevo con lo viejo. Sin embargo, la *función* real de la crítica se vuelve indecisa cuando permanece indefinido su *ámbito*. El promotor de la crítica es la duda. En nuestra situación, a medida que la duda adquiere precisión conceptual, su alcance se va dilatando: retrocede, partiendo de la actualidad, en busca de los antecedentes más remotos. Y así llega un momento en que el área que abarca es tan extensa, que resultaría inverosímil la posibilidad de invalidar por completo lo que ella debe cubrir.

Pero hay otra posibilidad, que en cualquier época hubiera parecido inverosímil: la del fin de la filosofía, y no sólo de una tradición antigua. En esta situación, la crítica se transforma. Si recae sobre la totalidad, tiene que ser totalmente positiva. La duda, que siempre inspiró las críticas, recae ahora sobre la crítica misma. Se produce de este modo una

verdadera auto-crítica, es decir, una auto-conciencia de la crítica. Esta novedad es revolucionaria, y por tanto positiva en sí, aparte de su resultado.

El resultado es que nada puede desecharse si la filosofía ha de seguir su camino (mientras ningún factor externo se lo impida). Se diría que es más difícil salvar el todo que la parte; pero la parte que rechaza la crítica no se pierde. Otro beneficio que se obtiene de esa crítica de la crítica es el descubrimiento de que en ninguna de las revoluciones anteriores pudo la crítica llevar a cabo una efectiva cancelación del pasado, de suerte que no podía ser unívocamente negativa.

Desde luego, la continuidad de la filosofía requiere su renovación; la cual no es posible sin una crítica directa de los componentes teóricos de las filosofías heredadas. Hoy más que antaño, para seguir no puede seguir como hasta ahora. Dudamos, criticamos, discrepamos. Pero tampoco la crítica puede seguir como hasta ahora. Ella se desdobla y obtiene resultados aparentemente opuestos: la revolución salva lo que rechaza.

La duda se disuelve cuando lo dudoso es el pasado entero. La integridad de la filosofía es lo auténticamente in-dudable. Por esto la tarea revolucionaria se complica de manera insólita, pues ha de combinar las dos operaciones críticas: la que salva todo el pasado de la filosofía, y la que pone término a su tradición central.

Además, la presunción de un fin causado por la situación externa obligó a examinar críticamente las condiciones mundanas que hicieron posible en el pasado la continuidad de la filosofía. Esta tiene su propio fundamento invariable. Pero resulta que también era fundamental su aposento en la comunidad histórica. Y como este fundamento no es estable, la justificación histórica de la filosofía y su revolución han requerido una auto-crítica doblemente fundamental.

Incluso desde el punto de vista estrictamente teórico, es la nuestra una situación excepcional. La crisis de las filosofías contemporáneas no se explica cabalmente por su contenido manifiesto, sino por sus implicaciones: por unos supuestos cuyo examen remite a otras filosofías del pasado, y de éstas a su vez a otras más alejadas. Siguiendo el camino histórico en sentido inverso, la crítica descubre una básica uniformidad en la manera de enfrentarse al problema del ser y el conocer, cuyos orígenes coinciden con los de la filosofía.

La filosofía puede terminar en el futuro sin haber agotado sus posibilidades de renovación. Lo que ahora ha terminado irrevocablemente es

la particular tradición de *una* filosofía. Esta terminación no la producirá la operación revolucionaria; se consumó cuando aquel modo de filosofar se mostró incapaz de producir nuevas revoluciones sobre la misma base. Debe cambiarse la base, si ésta ya no es propulsora. Pues la crítica tampoco sería propulsora si abarcara nada más a lo reciente. La obra resultante quedaría incluida en la misma tradición que debe superarse. Así ocurrió, singularmente, en el caso de la revolución husserliana; la cual es ejemplar, tanto por su valor altísimo cuanto por su significación histórica: es la última muestra de vitalidad que dio la tradición.

Ese significado final lo advirtió tardíamente, y parcialmente, el propio Husserl, al declarar que la filosofía está en peligro. No perdió por esto la confianza en la fecundidad de su sistema: si el peligro llegaba a conjurarse, el pensamiento seguiría el camino de la filosofía fenomenológica. El futuro estaba amenazado, pero el presente permanecía abierto hacia él. Temió Husserl que su filosofía pudiera ser la última. Nunca sospechó que fuese la última en una tradición de la que él mismo no se había desprendido.

Se ha extinguido la virtud renovadora de la tradición que empieza con Parménides. Sin precisar el rumbo que habrá de tomar la filosofía primera, sabemos que será distinto del que siguió desde entonces hasta nuestros días. Habrá de ser distinto su modelo, porque incluirá una evaluación de todas las revoluciones, que asigne a cada una su lugar propio en la continuidad histórica. Pero es justamente el estudio de las revoluciones lo que habrá de revelar la unidad de la tradición; lo mismo la tradición perenne, que la particular tradición clásica que proviene de los eleáticos.

La historia registra una multiplicidad de teorías en la que muchos no discernían ningún orden ni principio de comunidad. Pero, salvando la excepción de los dialécticos, no ha habido desde Grecia más que una sola línea filosófica. En la situación actual, es inevitable que la filosofía sea revolucionaria frente a esa tradición caduca, y conservadora respecto de la esencia y la misión propia de la filosofía que los viejos sistemas representaron con autenticidad impecable. En el discernimiento de lo que debe superar y lo que debe retener se muestra la sutil conjunción de lo positivo y lo negativo en la situación revolucionaria.

Si la cuestión de su destino mundano fue tratada en *El porvenir de la filosofía*, la cuestión de su esencia y su misión se dilucidó en *La reforma de la filosofía*. La obra presente tenía que iniciarse probando la legitimi-

dad de una revolución *fundada en el pasado de la filosofía.* Pues la orientación que ella tomó en su cauce central parte de un momento tan lejano, que parece determinada por su constitución. Fue preciso llevar a cabo una investigación del fundamento original para obtener la evidencia de que la tradición, aunque antigua y predominante, no era más que una opción teórica cuyos supuestos no pueden identificarse con la forma constitucional de la filosofía.

Pero ha sido justamente la crítica, en su nueva modalidad, la que ha revelado una opción teórica distinta, y la que permite al mismo tiempo salvar la tradición. Porque ésta, aunque deba superarse, es testimonio de lo que se ha llamado "la tarea propia de la filosofía".

Lo que será se habrá de ver. Lo que desde ahora puede verse es que el conjunto de rasgos nuevos que presenta la actualidad sólo ha alterado en parte la estructura de las situaciones revolucionarias. La nuestra, como las anteriores, contiene el factor positivo y el negativo reunidos. Esto significa que la revolución *se incluye* en la situación, cuando parece más bien que la termina. Sin un proyecto revolucionario no hay situación revolucionaria: sólo hay confusión o parálisis.

El factor negativo no lo introducen la crítica y la consiguiente decisión de renunciar a una herencia común; o como dice Descartes, de desprenderse de las ideas recibidas (que significa: admitidas sin discernimiento). El revolucionario no ejerce tan sólo su facultad inventiva discrepando de un sistema que los demás consideran vigente. Si el propio sistema no está en crisis, ninguna crítica podrá invalidarlo. La crítica y el programa forman, pues, parte integrante de la situación.

En la situación actual, no debe entenderse por "sistema" una particular doctrina, sino un modo de enfrentarse a los problemas: es un concierto de voces distintas. La crisis no se atribuye a una penuria de mentes originales, que pudiera ser transitoria. El discernimiento crítico, por consiguiente, no servirá para rechazar ideas preconcebidas o mal fundadas, sino para comprobar que el sistema o modelo de la tradición ya no ofrece la posibilidad de ideas nuevas. Más que una infusión de fuerza nueva en el sistema antiguo, se requiere una transformación sistemática.

La caducidad es el dato; la idea directriz es la unidad. Una doble unidad, revelada en la teoría formal de las revoluciones. Primero, la unidad de la filosofía, que no se ha perturbado en toda la historia a pesar de la constante innovación, ni se va a alterar ahora con un cambio de enfoque radical. Y segundo, la unidad de un cierto modelo histórico que

también incluyó, sin alterarse básicamente, sucesivas operaciones revolucionarias. Resulta así que la crítica de las revoluciones es el primer paso que ha de dar una crítica de la razón histórica.

El ámbito de la situación crítica es mayor; pero lo mismo que en ocasiones anteriores, esta situación es crítica porque algo acaba en ella, y al mismo tiempo porque contiene la exigencia de un nuevo comienzo. Tal exigencia no quedó nunca ni quedará insatisfecha por desfallecimiento, sino sólo por el fallecimiento, provocado desde afuera, del organismo filosófico. El factor positivo y el negativo se dan conjuntamente, como si el estado crítico albergase la fuerza biológica de una recuperación.

Incluso cuando el programa de recuperación no ha adquirido todavía su diseño, es positiva la confianza, ahora justificada críticamente, en la fecundidad de la filosofía, en la capacidad de abrir nuevas perspectivas a su quehacer. Si otras fuerzas externas cancelaran su derecho de presencia en el mundo, el acto positivo de la autoconciencia revolucionaria sería un testimonio, válido para sí misma, de que la filosofía conoció al fin su *permanente proyecto*, que es el de actuar transformándose.

§ 3

La meditación sobre las revoluciones no es ajena a la tarea sistemática. Cuando la revolución se convierte en problema, la crítica introspectiva da un primer paso sistemático al descubrir la comunidad de las revoluciones y salvar el pasado.

Siempre estuvieron correlacionadas la formalidad de la crítica y la formalidad de la crisis. Una situación revolucionaria se caracteriza por los dos significados de la palabra crítica. El estado del sistema en que se formó el revolucionario es crítico, como el de un enfermo que no dispone de reservas para aliviarse ni responde al tratamiento usual. Además, es crítica la situación por los actos críticos que se producen en ella. Y aquí el símil es revelador porque *no* puede tomarse literalmente. Pues el estado del enfermo no queda alterado por el diagnóstico, mientras que, en filosofía, ese diagnóstico es un componente del estado crítico.

El sistema revolucionario que habrá de surgir no puede instrumentarse con puras afirmaciones, ni sus críticas pueden ser puras refutaciones. La crítica es un componente orgánico de la operación positiva. La discrepancia, el simple repudio, la insatisfacción intelectual, serían inertes: la

conciencia de la crisis no sería entonces todavía una conciencia crítica. En verdad, la distinción entre crítica y construcción sistemática, aunque indispensable, es abstracta. En el curso real del trabajo, muchas veces la intuición de una tesis renovadora es guía de la crítica. Descartes da un valor positivo a la necesidad de someter a crítica las ideas recibidas porque ya atisbó interiormente el desenlace de su duda metódica.

Es el orden de la exposición, no el orden genético, el que da una apariencia unívocamente negativa a la crítica. Negativo sería lo preliminar; afirmativa sería la conclusión. Pero incluso la más negativa de las críticas, que es la refutación directa, presupone una tesis diferente de la que se rechaza. La posibilidad de una alternativa es real, aunque permanezca implícita. El juego de las afirmaciones y las negaciones es inherente al ejercicio crítico. Este esquema dialéctico adquiere su complejidad definitiva cuando la crítica recae sobre sí misma y transforma su método. Se descubre entonces que la presunta incompatibilidad entre las tesis es meramente exterior. La crítica es de este modo positiva de una manera nueva: exhibe el hecho de que las tesis superadas son condicionantes de las opuestas, y que todas son compatibles en la unidad orgánica del proceso.

La conexión que va a establecer la crítica entre lo nuevo y lo viejo presenta otro aspecto de la relación dialéctica entre lo positivo y lo negativo. La crítica es mediadora. Si fuese unívocamente negativa, la sucesión de afirmaciones revolucionarias rompería la continuidad histórica del pensamiento. Examinando el proceso interno de su gestación, se advierte que las sucesivas tesis están engranadas unas con otras por la relación dialéctica de su positividad y negatividad respectivas. La crítica realza más la presencia del pasado que la repetición de fórmulas consagradas.

Por esta razón funcional (cuyo descubrimiento es materia de una operación revolucionaria), toda tesis renovadora debe reconocer *expresamente* la herencia positiva de los antecesores, que de todos modos es irrenunciable. Esta deuda histórica no se confunde con las influencias, a las que siempre invoca la crítica externa para reducir la originalidad de las revoluciones. La deuda no es personal: es la metáfora con que se expresa la dependencia del presente respecto del pasado. La articulación de lo nuevo con lo viejo es la condición necesaria para que se produzca eventualmente ese fenómeno de transmisión al que llamamos influencia. La deuda es más cuantiosa cuanto más radical y amplia tiene que ser, como ahora, la

doble operación que consuma el acto revolucionario: cuando niega afirma y cuando afirma niega.

Es obvio que los renovadores se orientan siempre hacia el futuro. Una revolución es un acto de esperanza. La esperanza personal del filósofo en el destino de su obra se basa en una fe compartida e implícita en el destino de la filosofía. En nuestros días, la revolución presenta el carácter anómalo de una esperanza sin fe. El porvenir de la filosofía no está asegurado. Y entonces el renovador tiene que orientarse hacia el pasado. La revolución se funda en lo que ya fue. Si el pasado dejó de ser, el futuro no será.

Por el ejercicio de su crítica, el revolucionario se encuentra en la situación *vitalmente* crítica de un esperanzado des-con-fiado: sin el apoyo de una fe común. La corrosión de la fe permite siquiera revelar la textura dialéctica de la esperanza. La fe es positiva; también nos parece positiva la esperanza, y por tanto sería paradójica la situación vital del esperanzado desconfiado. Sin embargo, la propia incertidumbre es el motor de la esperanza, y ahí se manifiesta su aspecto negativo. Nunca sentimos esperanza cuando hay seguridad positiva o negativa.

Desesperado no es solamente el que sabe que algo es imposible, sino también el que sabe que algo es inevitable. Hay esperanza cuando hay posibilidad. Pero la posibilidad implica la duda. En filosofía, la certidumbre negativa es la de aquellos que niegan el futuro porque desesperan del pasado. Esperanza es perseverancia. El desesperado no trabaja. En nuestro estado presente de incertidumbre respecto del futuro, la esperanza de *la* filosofía se cifra en la posibilidad de *una* filosofía revolucionaria, y se expresa con nueva forma y acento en la declaración: *trabajo, luego existo.*

En unas épocas más, en otras menos, múltiples dificultades pudieron entorpecer la gestación de la obra revolucionaria y su fecundidad. Hoy se presentan otras nuevas. La tarea propia de la filosofía queda frenada por el irracionalismo, la política y la cibernética. La obra pura de razón sufre además por la penuria del magisterio, que no es solamente la ausencia de grandes maestros actuales, sino la indiferencia por los maestros del pasado. En las religiones, el ocaso de los dioses es la muerte de una fe; en filosofía, el ocaso de los maestros es la muerte de la disciplina. Y como disciplina significa enseñanza, no es fácil revolucionar cuando no hay la vocación de aprender: no basta ser fecundo si no existe el fecundable.

También contribuye a la indisciplina la congestión. Disciplina es co-

munidad: la filosofía no vive sino en una familia de con-discípulos; los que siempre están dispuestos a aprender; los que nunca rechazan la enseñanza del pasado, y por esto conocen su posición en el presente. La congestión de los participantes es opresiva, como si la contigüidad impidiera la comunidad. La comunicación no es disciplinaria si no es selectiva. Hoy se procura imponer orden con una colectivización del trabajo que no tiene precedentes. Pero la abundancia de centros académicos, de instituciones profesionales, de congresos y de publicaciones especializadas, si bien permite la difusión de ideas valiosas, en cambio borra las diferencias de nivel. Los criterios de nivel no se restablecen con las clasificaciones de las obras de acuerdo con ismos reconocidos, que es mero recurso mecánico para introducir algún orden en la variedad desconcertante. Y de este modo se agudiza, aun en los mejores discípulos o disciplinados, uno de los síntomas típicos de la situación crítica: la vaga desazón que reclama la claridad de una vía nueva, y a la vez impide reconocerla cuando se anuncia.

En fin, este mismo instrumento crítico que es preciso afirmar para el examen de la obra ajena, no deja de causar alguna duda y desaliento cuando se aplica a la tarea propia. Pero algún servicio ha de prestar incluso esa duda persistente, pues la tarea revolucionaria no termina cuando se juzga provechoso comunicar alguna parte ya lograda. Siempre es posible avanzar volviendo hacia atrás: no desoyendo la crítica, sino haciéndola más implacable en las enmiendas. En todo caso, ni las dificultades ni la autocrítica invalidan la justificación del proyecto revolucionario.

Es desusada, sin embargo, la necesidad de buscar justificantes para la tarea normal. La normalidad justificada ya es anormalidad. La filosofía nunca tuvo que alentarse a sí misma. Un cierto júbilo acompañaba la empresa de renovación. El filósofo podía operar con la seguridad implícita de que su revolución, si era bien programada, quedaría incorporada al tesoro de la tradición común.

No existe una filosofía perenne. La filosofía es perenne por la continuidad de sus innovaciones. Precisamente una de esas innovaciones, la reforma crítica, ha revelado la posibilidad de que se corte para siempre el proceso continuo. La posibilidad negativa sustituye a la seguridad, y esto nos permite apreciar la situación vital de nuestros antecesores. Ellos tenían esperanza nada más en el destino de sus propias obras. Por lo menos, merced a la incertidumbre metódica, alcanza la filosofía el límite

de sus posibilidades. Un límite indeseable y a la vez inevitable: ya no se puede ir más allá en la autoconciencia filosófica.

La nostalgia, que nos ayuda a comprender el pasado, mejor que el estudio de sus protagonistas, puede también darnos aliento. Si la filosofía sobrevive, seguirá siendo revolucionaria. La sobrevivencia no depende de ella; depende siquiera de nosotros advertir que una revolución es posible todavía. Nuestra esperanza es tensa, pero tiene la fuerza que le presta la necesidad situacional.

Gozamos además de una seguridad, compensatoria en cierto modo, con la que no contaban nuestros predecesores. Pues, para ellos, cada revolución cancelaba las pasadas, mientras que, para nosotros, el pasado revive en la misma revolución que lo supera. El revolucionario ya no está solo: está en buena compañía. Los acompañantes son vigilantes de nuestra disciplina: la presencia activa del pasado depura al presente de sus vanas pretensiones dogmáticas. La historia contribuye a la depuración metodológica. Contribuye también a fortalecer la esperanza. Mientras no quede cerrado para *toda* filosofía, el futuro será el tiempo invariablemente acogedor de cualquier esperanza revolucionaria. Esta unidad sin exclusiones de la historia filosófica no era un designio de las revoluciones anteriores, y es una ganancia de la nuestra.

La filosofía puede morir. Posibilidad inaudita. *Eppur...* Ella todavía está en movimiento. La filosofía reacciona ante las causas de su fin posible conceptuándolas. Esta conceptuación ha dado un nuevo giro a la metodología crítica. Desde siempre, la intención normal de la crítica había sido rebasar su propia actualidad. Se anulaba a sí misma al proporcionar la base de unas afirmaciones que llenarían el espacio de ideas que ella vaciaba. Pero ahora, con su nueva manera positiva de ver al pasado, la crítica se vuelve literalmente pre-visora. Al examinar las condiciones que hicieron posible la existencia de un pensamiento racional cuyo único fin es la pura verdad, la crítica puede prever el destino de la filosofía: el único camino que podrá seguir su desenvolvimiento futuro. Esta es la seguridad afirmativa que se contrapone a la posibilidad negativa de la muerte.

La filosofía no habrá de cambiar internamente para acomodarse a los nuevos tiempos. Los tiempos habrán de cambiar para que el mundo no quede desprovisto de la sapiencia filosófica. Entre tanto, es necesario seguir filosofando, como decía Platón; pero ahora con necesidad de empeño vital. Hemos descubierto que la revolución es inherente al desarrollo

activo de la filosofía. También descubrimos que era infirme el último refugio a que podía acogerse el pensador en los momentos más oscuros de inseguridad en sí mismo: aquella confianza en el porvenir común, que era tácita, y que se manifiesta justamente cuando se reconoce que siempre había sido efectiva, y que ya no es segura.

Puede fracasar un programa revolucionario por la insuficiencia de sus resultados, o porque se haya cerrado el porvenir. Pero la misma situación que ofrece malos síntomas no impide la motivación positiva. La filosofía procede a pesar de *toda* la actualidad adversa como si *nada* pudiera anular jamás su cometido. Este "como si" es la ficción provisional, heroica mientras sea indispensable, que adopta la filosofía al proyectar una revolución que pudiera ser la última.

§ 4

Rescatar el pasado de la filosofía: si convenimos en la necesidad de esta operación, en cambio no están bien definidas sus implicaciones. Es imposible mantener en plena vigencia todas las ideas pensadas por los antecesores. Una verdad probada elimina otras presuntas verdades. ¿Qué es entonces lo recuperable? Si las ideas prescriben con el avance de la historia, parece que el pasado de la filosofía no deja un remanente positivo; que ella se concentra entera en su pura actualidad. El problema de la verdad y la historia se interpone en el proyecto de aquella recuperación.

Hay que dilucidar precisamente qué representa para la filosofía su propio pasado. Esto significa que la clásica cuestión ¿en qué consiste filosofar? queda abierta nuevamente. La realidad de la filosofía es una realidad histórica. El rescate de su pasado es una operación revolucionaria porque lo efectivamente recuperado es la filosofía misma. No es alguna de sus obras, ni siquiera la *suma* de todas ellas. La historia no consume a la filosofía; su marcha no es una progresiva supresión de lo inservible. Pero estas mismas declaraciones indican que el tema de la historia no está resuelto. Se adivina que la filosofía, en tanto que sistema de verdades, tiene una forma *sui generis* de historicidad. Salvar la filosofía en su historia exige una revolución en la filosofía de la historia.

Inesperadamente, prepara el terreno para una concepción distinta de la historia filosófica la renovación del método crítico, que tomará en este momento la dirección de una crítica de la crítica polémica. El supuesto

legítimo de la polémica es la incompatibilidad verdad y error. La supresión de los errores es forzosa. Y como es indiferente el tiempo en que fueron expresados los errores, la claridad de este planteamiento resalta porque omite la consideración de la historia, como factor que sería extrínseco en la tarea filosófica.

La nueva crítica ha de tomar en cuenta esta complicación. Una vez más, se trata de la filosofía, de salvarla en su totalidad, y no de decidir cuáles de sus productos han de mantener vigencia. Cuando la mirada abarca su desarrollo histórico total, se advierte que la filosofía nunca *es* unas veces más y otras menos. El error es tan filosófico como la verdad, por su intención y su factura. Sin duda, la revolución actual, lo mismo que las anteriores, podrá considerarse, como cuerpo de doctrina, incompatible con otras doctrinas. Pero es justamente su doctrina de la historicidad la que permitirá organizarla sin el secreto temor de su cancelación inminente.

Cualesquiera que sean las innovaciones sistemáticas, presentes o futuras, la actualidad de la filosofía en todas ellas no prescribe. Esta actualidad permanente depende de la continuidad de actos *distintos*. De suerte que cualquier sistema particular es representante idóneo de *todos* los sistemas. En cada uno está presente la filosofía entera, sin restricciones. Desde ahora, una revolución no podría legar al futuro nada perdurable si no asume de antemano el pasado de la filosofía.

De hecho, esta asunción del pasado, que ahora toma la forma de un rescate consciente, es una condición del acto revolucionario que se ha cumplido siempre. La novedad actual consiste en incorporar el rescate en el propio sistema revolucionario. Por un defectuoso sentido de la historia, la relación de cada filosofía con las discrepantes era parcial, y por ende polémica. Ninguna exhibía la relación de todas con *la* filosofía. Esta relación integradora de los actos filosóficos en la historia es un fenómeno estructural, de concatenación necesaria, independiente de la elección de interlocutores por cada pensador, y de su actitud frente a ellos. No es posible saltar ningún eslabón de la cadena: ningún acto se explica por sí solo, y esto explica que ninguno pueda caducar.

Desde luego, integrar no es aceptar. Ninguna doctrina puede ser trasplantada, adoptada en su contenido íntegro fuera de su momento histórico. Cada momento conjuga la libertad del pensador con la forzosidad de su situación teórica. La revolución es un acto único, irreproducible en sus propios términos. Pero la crítica deja de ser polémica y se vuelve

comprensiva cuando es omnicomprensiva. Entonces reconoce la autenticidad y la justificación de lo que juzga inaceptable. Dar razón del pasado entero de la filosofía es la manera de rescatarlo. Se salva cada uno de sus actos históricos situándolos precisamente en su momento.

Pero en la integridad asoma el peligro de la relatividad. Si todo se salva nada es verdad. Por esto la crítica polémica no puede invalidarse fácilmente. En ella se expresa el afán común de salvar la verdad. ¿Será imposible salvar a la vez la verdad y la historia? Si la polémica prescinde de la historia es porque juzga imprescindible atenerse a la relación del pensamiento con lo pensado. No había otra alternativa: debía combatirse el error ajeno, cualquiera que fuese su justificación "momentánea" en el proceso. La filosofía operaba *sub specie aeternitatis*.

Esto crea una aporía. Pues, evidentemente, la verdad como tal no está determinada por la situación. Por otro lado, es inconcebible que la historia sea un discurso de puros errores. ¿Qué debe entenderse por error? Tal vez el error presenta caracteres específicos en filosofía. En su concepción usual, la que usa la crítica polémica, el error corta la continuidad. Cada verdad nueva sería un nuevo comienzo. La idea de que la filosofía vive en su historia, en vez de morir parcialmente en los errores, está fundada en el hecho de su articulación. Sus momentos no forman una serie de discontinua.

A pesar de lo cual, hay que atender a la validez posible de cada sistema, y esto crea el compromiso de probar también que la salvación de la filosofía en la totalidad del proceso histórico implica la salvación del error. La filosofía no se salvaría sólo en un momento afortunado. El error tiene la misma pretensión de verdad que la verdad probada. Pero ¿puede rescatarse el pasado de la filosofía absorbiendo indiscriminadamente los errores y las verdades? El cambio metodológico de la crítica involucra la cuestión del método universal y permanente de la filosofía.

Se advierte de momento que la crítica polémica era total, en su disposición negativa, y a la vez era incompleta. Rechazaba el pasado pero cerraba el futuro. Con un acto positivo pretendía terminar la historia, pero no la explicaba. Por no ser auto-crítica, no daba una razón histórica de sí misma. Ya se indicó que una crítica de la razón es fruto natural de la crítica de las revoluciones. La filosofía no avanza en la historia por puras correcciones. Su pasado no es defectuoso. Lo que la crítica rechaza por una razón, no es rechazable por otra. Ambas son una y la misma; pero la primera es la razón teórica, la segunda es la razón histórica. Con

lo cual se da a entender que la razón histórica no es ella misma producto de teoría: una tesis que tuviera alternativas.

La historicidad es forma de ser de la razón. La eficacia de sus actos no prescribe, y por esto mismo ninguno de ellos puede ser definitivo. Lo definitivo sería el fin: la definitiva ineficacia. Si *una* filosofía se perdiera, estaría perdida *la* filosofía. La revolución actual es una afirmación de la unidad e integridad de la filosofía. Pero queda pendiente el problema de la verdad, y éste es el problema de la filosofía: ¿puede producir verdades una razón histórica?

Con la razón dudamos en filosofía de las obras de razón. La duda renovada ya no permite asentar la idea nueva en el rechazo de las discrepantes. El rechazo podía parecer plausible en un horizonte limitado: como relación particular con otra idea discrepante. La nueva crítica, siendo integral o radical, nos pone en disposición de abarcar la esencia del quehacer de la filosofía en los tres momentos del tiempo. El presente y el futuro no pueden diferenciarse del pasado respecto de lo que Hegel, y últimamente Heidegger, han llamado *Die Sache selbst*: el asunto o menester propio de la filosofía. En nivel radical, este asunto es la formación del hombre. En nivel teórico, es la búsqueda de la verdad. ¿Qué pasa si la verdad es histórica? Si todo pasa nada es verdad.

Es necesario salvar la verdad. Es necesario salvar el pasado de la filosofía. Es necesario mostrar que las dos salvaciones no son incompatibles, sino coordinadas: la una depende de la otra. La filosofía se salva a sí misma en su historia. No en ninguno de sus actos, sino como productora incansable de novedades. ¿Qué queda de su historia? Queda ella, y quedan unas verdades. ¿Qué es verdad?

Se daba por consabido que, en la travesía histórica de la filosofía, cada revolución cancelaba la totalidad de sus antecedentes, sin atender al significado estricto de la palabra antecedente. En esta soberanía del presente, el pasado era irrecuperable. Sin embargo, es revelador el empeño en narrar su propio pasado que ha mostrado la filosofía casi desde el principio: desde que un breve transcurso permitió volver la mirada hacia atrás. Pues más que una narración era un diálogo, y éste presupone la presencia *actual* de los interlocutores. La historia no es sólo memoria. ¿Con qué fin se re-memora?

La formación del filósofo no se concibe sin una información completa del pasado. Pero la necesidad de esta mirada retrospectiva no ha sido objeto de reflexiones especiales. La relación con el pasado se manifestaba

polémicamente. Se rememoraban las filosofías ajenas para fundar la innovación en una discrepancia. Esto se daba por consabido. Toda revolución es crítica, desde Heráclito. Pero sin el diálogo con el pasado no es posible ninguna innovación, y las supresiones cortan el diálogo. Esta permanencia de lo que sería caduco invita a reflexión. La historia de la filosofía ya no puede cumplir su cometido sin ofrecer una razón histórica del servicio que presta lo "caduco" al pensamiento actual.

La historia de la filosofía es filosofía de la historia. Las historias del arte y de la literatura no son meras evocaciones del pasado, sino proclamaciones de la permanente vigencia de los valores estéticos. Los actos de estas vocaciones no prescriben. Ningún artista tiene que justificar sus innovaciones, porque es evidente que ninguna obra revolucionaria en su dominio intenta siquiera invalidar las anteriores. Y como éste fue precisamente el designio manifiesto de las revoluciones filosóficas, se requieren hechos y buenas razones para demostrar que, también en filosofía, la historia es vida: que no es el sepulcro de las verdades fallidas. Pero el arte no es verdad, y por esto su correlación con la filosofía, que es ciencia, no puede ser literal.

Una deficiencia crítica en el sentido histórico ha convertido la historicidad en factor de crisis; ha impedido que se produjera una revolución en el modo de concebir las revoluciones. La polémica termina en el escepticismo. La historicidad parecía corroer la pretensión de verdad. No era menester poner a salvo el pasado, porque ni siquiera se salvaría el presente.

Se advierte desde luego el cambio metodológico que entraña la nueva crítica de la crítica. Ella asume la historia de la filosofía sin prioridades ni excepciones; sin dejar para otros, o para más tarde, la comprensión integradora de todas las revoluciones. Ha de ser una crítica teórica e histórica a la vez; o sea que exhibe las notas esenciales de la razón misma. La secuencia cronológica de las originalidades forma una comunidad; no es puramente lineal. Los antecedentes son condicionantes. La crítica salva las distancias temporales justamente cuando se proyecta sobre el horizonte de la historia.

Sin duda, lo que dice el revolucionario es lo que *no* se había dicho antes. Pero las discrepancias, que serán patentes, resaltan más en la unidad orgánica de la filosofía. A partir de este momento histórico, ninguna revolución podría ser fructífera si se perdiera por su causa lo que ella misma debe superar. Las revoluciones fundadas en negaciones polémicas

parecía que prolongaban la historia, como si ésta se hubiera detenido en los errores. En realidad la anulaban. La historia es uniformemente positiva. Nunca la crítica había asumido la misión de salvar el pasado histórico.

Con la revolución del método crítico quedó probado que la salvación integral de la filosofía es un hecho, y que además es condición necesaria de cualquier proyecto revolucionario actual. Pero la filosofía no se salva si no se salva la verdad. La aporía de la verdad y la historia es la cuestión preliminar que debe atender aquel proyecto.

II. LA CUESTIÓN PRELIMINAR. EL PROBLEMA DE LA VERDAD Y LA HISTORIA

§ 5

EL CONFLICTO entre historicidad y verdad era insoluble, si se aceptaban los términos en que se había planteado. La situación era más grave aún que el antiguo conflicto entre la evidencia del ser y la evidencia del devenir. Ese no detuvo al pensamiento, pese a las aporías de Zenón de Elea, sino que fue el incitante de las más rigurosas investigaciones sistemáticas, mientras que la aporía actual ponía en crisis la tradición entera. El mismo desarrollo de la filosofía invalidaría su pretensión de verdad.

Cualquier solución que se ofreciese favorecía una de las dos partes, en detrimento de la otra. Afirmar la verdad es negar su historicidad. ¿Cómo podría la verdad ser a la vez verdadera y pasajera? Recíprocamente, insistir en la historicidad es como negar al pensamiento científico su ingénita capacidad de representación. Además, y éste es el punto final de la aporía, la tesis de la historicidad aspira a ser verdadera, y por tanto se convierte en excepción inexplicada de lo que ella misma proclama.

Para eludir estas perplejidades se creyó que el buen recurso consistiría en reducir el alcance de la historicidad. Podría ser histórico el error; la verdad se salvaría concibiendo la historia como el proceso de las fallas en que incurre el pensamiento inevitablemente, y que él mismo sabe corregir poniendo las verdades a salvo de aquel proceso. La ciencia tiene historia, pero hay el presentimiento de que ella es posible porque algún pensamiento queda asentado en posición invulnerable. Lo cual es cierto, aunque el presentimiento no basta, y es preciso averiguar qué es lo invulnerable y por qué razón.

Otra concesión, más artificiosa y muy difundida, suele hacerse a la historicidad: se afirma que la filosofía es histórica, pero que no son históricas las ciencias. La distinción entre filosofía y ciencia se adopta sin las oportunas justificaciones. La tesis, que es más bien un prejuicio, debiera fundarse en un concepto preciso que lo que es ciencia y de lo que es historia, y éstas son cuestiones que incumben justamente a la ciencia filosófica.

La parcialidad de tales arreglos confirma el carácter aporético de la situación. Es inconcebible que la historicidad afecte nada más a ciertas

formas o productos del pensamiento, mientras otras permanecen inmunes. Desde luego, nadie se atrevería a sostener que la filosofía es puro error. Por otra parte, los términos del problema no eran el error y *su* historia, sino la verdad y *la* historia.

Al plantear el problema de la historia, surgía inopinadamente ese tema del error, que parecía complicarlo más aún, pero que realmente ayudaría a resolverlo. No hay nada en la estructura y función del conocer y el pensar que asegure de antemano su resultado. El poder ser del error es inseparable del poder ser de la verdad. La inseguridad, la eventualidad de acertar o equivocarse, no sólo se inscriben en la actualidad del pensamiento; tienen una razón existencial e histórica, y configuran el diálogo del presente con el pasado.

Habría que justificar entonces la hipótesis de que la verdad y el error no son contrarios. Esta idea se opone a las convicciones más arraigadas y a las normas lógicas primarias: una proposición no puede ser verdadera y errónea a la vez. El error sería error, y nada más; la verdad sería representación adecuada de algo real, y nada más. Veremos si los hechos confirman esta escisión completa.

La historicidad es un hecho. También es un hecho que hay verdad. De esta comprobación hay que partir. Dos hechos no pueden ser nunca incompatibles: las aporías las crea el pensamiento. Pero sin duda no se ha extraído de aquellos hechos todo lo que efectivamente contienen. Historicidad no es tan sólo variación, caducidad y evanescencia de lo pasado, sino *algo más*. También el error es *algo más* que puro error. En fin, la verdad es *algo más* que lo expresado en la fórmula de una adecuación del pensamiento con la cosa. Quizás existe alguna afinidad en ese *plus* que es inherente a los términos contrapuestos, y que pudiera ser la clave de la conciliación.

La necesidad de tal conciliación surgía precisamente al advertir que la aporía era insoluble. La filosofía podía hacer caso omiso de lo que la paralizaba. Hablar de verdad y hablar de historia, sin reparar en la colisión que se produce cuando se acercan el uno al otro esos dos conceptos, era dejar en el aire, sin apoyo, cualquier teoría de la historia y cualquier teoría de la ciencia. La presunta incompatibilidad entre la verdad y la historia era un escándalo para la razón. Algo tenía que ceder, y como los hechos no cederían nunca, había que volver a ellos, revolucionariamente, dejando atrás el lado débil, que es el de las especulaciones.

La aporía era ineludible porque era insoluble. Por esto mismo era im-

posible. Había que cambiar el enfoque. Ya no se establecería una incompatibilidad entre la verdad y la historia, sino entre estas dos realidades patentes y su presunto conflicto. Esto es decir que la incompatibilidad era falsa, y que la razón escandalizada asume el compromiso de probar que la aporía es inadmisible. Pero la prueba no se obtendría con ese recurso de la razón que son los argumentos; se obtendría con la razón fenomenológica: consistiría en un análisis directo y penetrante del fenómeno *conjunto* de la verdad y el error, y de su relación con la historia.

En rigor, era la historicidad la que había creado el problema. Pero tampoco la cuestión de la historia podía resolverse sin tomar en cuenta que ella es *productora* de verdades. ¿Cómo puede el productor invalidar el producto? Antes de que surja la noción de un conflicto entre verdad e historia, los dos términos aparecen coaligados en el *acto* de pensar. Por esta radicalidad de su planteamiento, el problema no podía dispersarse en varias disciplinas aisladas, donde no recibiría un tratamiento integral. Convenía, pues, tener presente en todo momento lo que *no* se iba a hacer.

Sabemos que la historia y la verdad confluyen en el tema del hombre, como objetos de meditación, porque confluyen en él objetiva o realmente: diríamos que son emanaciones de su existencia. Pero ni el método ni el resultado teórico corresponderían a lo que suele llamarse filosofía de la historia. La cuestión de la verdad y la historia atañe a toda ciencia posible. Por esto mismo, tampoco se incluiría la tarea en el dominio de otra disciplina que suele llamarse antropología filosófica. La cuestión del ser del hombre, como ser de la verdad, y por esto mismo como ser histórico, quedaba inserta entre las más radicales cuestiones de la filosofía, en tanto que ella es ciencia ontológica y ciencia de los principios de toda ciencia posible. Tampoco, por fin, podría equipararse la tarea a las que se consideran propias de la epistemología.

La delimitación metódica del territorio no era un simple asunto de clasificación, sino cuestión sustantiva. Las teorías del conocimiento han operado siempre con una restricción implícita: procuraban establecer las condiciones formales y materiales de un conocimiento y un pensamiento legítimos, dando por supuesto que la verdad es posible, y prescindiendo de sus condiciones existenciales. También se daba por descontado que el criterio de la verdad se refería tan sólo a la verdad científica. A estos supuestos se debe que, desde la antigüedad, la distinción entre doxa y episteme fuese puramente epistemológica.

Esa distinción es de las más primitivas que establece la filosofía para definirse a sí misma. ¿Qué necesidad había de introducir en ella un factor existencial, que hubiera parecido extrínseco? Lo cierto es que sin este factor no se puede responder cabalmente a la pregunta clásica, ¿qué es verdad?

La ciencia y la opinión tienen motivaciones diferentes. El error no es criterio distintivo. La ciencia se organiza formalmente como sistema de verdades, pero no evita los errores. Por su lado, la opinión no está siempre desprovista de verdad. Se requiere otro factor diferencial irreductible. La mera opinión no es metódica, y esta diferencia bastaría para que resaltase la inconfundible cualidad del pensamiento científico. Pero tal vez no baste. El hombre griego creó durante siglos un estado de alta cultura sin necesidad de introducir aquella regulación metódica en su pensamiento. ¿Podríamos decir que vivía sin verdad alguna? La filosofía descubre una *nueva* forma de verdad. Pero todas las formas de verdad son históricas; a pesar de lo cual, tiene que haber en cada una algún soporte invariable que permita decir: es posible una verdad de opinión, es posible una verdad científica.

Este soporte es existencial. Las opiniones revelan una manera humana de relacionarse con las cosas que no es pasajera, sino que responde a necesidades vitales comunes. Había que explicar entonces el motivo por el cual los hombres, un buen día, crearon un nuevo dispositivo vital, y empezaron a usar el rigor de una razón metódica para enfrentarse a la realidad. La verdad de opinión es *algo más* que mera opinión. La verdad científica es *algo más* que pura verdad.

No basta insistir en que la ciencia es objetiva y crítica, mientras que la opinión es parcial, no aduce pruebas y raramente queda a salvo de los prejuicios y las conveniencias subjetivas. Una cosa es el método de la razón; otra cosa es la razón del método.

La distinción más radical entre opinión y ciencia es la más primaria: consiste justamente en aquella disposición frente al ser que adopta el hombre de ciencia, y que no puede confundirse con la llamada "actitud natural": la que todos adoptamos, espontánea y normalmente, cuando producimos meras opiniones. La ciencia no es "natural", ni existencialmente "normal". Requiere una decisión reflexiva e impone compromisos.

Su intención básica, en realidad la única, es la de usar la razón para obtener verdades sobre el ser. Se entiende: el ser en tanto que puro ser, y la razón en tanto que razón pura. Pues el ejercicio de la razón presenta

varias formas en la vida humana. En su forma científica, la razón es pura porque se propone *puramente* captar el ser tal como es en sí mismo, sin quitarle ni añadirle nada. Este ser depurado es el objeto de una razón que a su vez se depura de todos aquellos ingredientes "naturales" que empañarían su objetividad y perturbarían su método. La ciencia es una vocación genéticamente depurada, y ésta es la distinción capital y original entre ella y cualquier otra forma de conocer y pensar. La vocación es principio. Siendo esto así, la pregunta que interroga por el *qué* de la verdad tiene que orientarse hacia el *para qué*, y formularse en estos términos: ¿qué servicio vital presta la pura búsqueda de verdades? ¿qué sentido tiene la frase que todos solemos pronunciar: "esta es la pura verdad"?

En la vida ordinaria, el hombre que invoca la pura verdad pretende que nadie dude de sus declaraciones. En la vida científica, la sinceridad se da por supuesta; la credibilidad es congénita. En un caso "la pura verdad" es la convincente, y en el otro la verdad es pura por nacimiento, aunque no convenza a nadie. Los filósofos ofrecen diversas versiones técnicas de la pureza del ser, la pureza de la verdad, la pureza de la razón. Pero la pureza radical no es cuestión de teoría. Quiere decir que no es histórica. Es fundamento vocacional común, y por tanto condición invariable de todas las teorías históricas. Esta variedad de teorías es posible porque en ciencia la verdad siempre es la pura verdad, aunque resulte errónea. El error científico también es puro.

La pureza no se empaña cuando se verifica la verdad y se comprueba que era errónea. En cambio, la verdad de opinión es "impura", aunque sea efectivamente verdadera. O sea que la distinción entre doxa y episteme no es epistemológica. No la establece la verificación, que es un acto posterior, sino una predisposición vital: algo que precede al acto mismo de pronunciar una verdad. En cuanto al error científico, la verificación confirma su indisoluble unión con la verdad, y la imposibilidad de considerarlo histórico sólo a él. Pues verificar no es otra cosa que ir en busca del error: movimiento retroactivo y complementario de la búsqueda de la verdad.

La ciencia es una vocación de búsqueda, y en esto se cifra su historicidad. Se obtienen resultados variables; pero la búsqueda es incesante porque es invariable el principio existencial de la razón pura. El principio es invariable y dinámico a la vez: la pureza constitucional es impul-

sora. Es decir que la razón científica es histórica precisamente porque es razón pura: productora de puras verdades y de errores puros.

Sin duda, el hallazgo del principio vocacional, como una nueva manera de enfrentarse al ser, ha sido un suceso histórico. Pero la historicidad de la ciencia no depende de que su advenimiento se atribuye a determinados hombres, y se localiza en el espacio y en el tiempo. La índole de aquel acto originario fijó para siempre el qué y el para qué de la razón de verdad. La búsqueda es formativa del hombre dedicado a la ciencia; pero es formativa de la ciencia misma. La formación es un proceso que no acaba nunca. Han de ser históricos, por tanto, esos productos de la razón pura buscadora: tanto los verdaderos como los erróneos.

§ 6

Muchas dificultades se desvanecen cuando apunta la idea de que el principio originario de la ciencia es de orden vocacional, o sea existencial. La verdad es producto variable de una ciencia ya constituida, es decir, ya definida por un propósito invariable. La búsqueda metódica mantiene la unidad de la ciencia en su desarrollo. En rigor, esta unidad *produce* la diversificación de los campos y las variaciones históricas. La teoría pasada que hoy se desecha no es menos ciencia que la recién pensada; son igualmente ciencias todas las ciencias. La base común no es una verdad; es esa búsqueda que suele llamarse, con la palabra que traduce más fielmente la que empleó Heráclito por primera vez: investigación. Hay que hablar todavía más de las verdades y los errores. Pero ya queda resuelto que la verdad puede ser histórica sin que la ciencia se conmueva en sus cimientos. Por tanto, una revolución es posible.

El principio vocacional superaba en firmeza a los axiomas, postulados y toda suerte de hipótesis elaborados por la ciencia para fundar sus operaciones. Los superaba porque los precedía, con carácter común e invariable. Y éste es el punto decisivo: podía parecer paradójico, aunque fuera solamente revolucionario, sostener que *el principio de la ciencia es anterior a la ciencia.*

La prioridad de la base se da por descontada; pero suele concebirse como prioridad jerárquica, no genérica. Parecía evidente de suyo que el principio ha de ser una verdad. Esta verdad era literalmente fundamento: cumplía la necesaria misión de los cimientos en la arquitectura teó-

rica. Todas las otras se apoyarían en la verdad incondicionada. Jamás se pensó que también requería fundamento esa verdad fundamental. Pues una cosa es proponer una verdad indudable, de la cual derivan las demás en orden sistemático, y otra cosa es descubrir la condición de posibilidad de todas las verdades. Desde luego, la condición de posibilidad más primitiva es el hecho de que hay Ser. Pero éste ya es fundamento de la vida ordinaria. La vida científica se funda en una especial actitud frente al Ser dado. El soporte básico sería aquel en que coincidieran la jerarquía suprema y la génesis primaria. Lo cual exige, naturalmente, un cambio completo del esquema. Eliminando los supuestos, se descubre que *el principio no es una verdad.* Es algo que explica la acción buscadora de verdades.

Al denunciar esa implícita convicción de que el principio de la ciencia es una verdad científica, se aclara un fenómeno que era desconcertante, a saber, la variedad de tesis sobre los principios que ha ofrecido la filosofía. Un principio no es materia de discrepancias. Todas las verdades de teoría están sujetas a examen crítico. Por consiguiente, el principio no es teoría, y por tanto *no es histórico*: es razón de la historicidad de las teorías. Y cuando se descubre que es fundamental porque es originario, entonces resulta patente el contrasentido que era buscar aquello que ya se posee desde luego, y que es condición de todas las búsquedas posibles. La revelación de ese carácter originario que ha de tener por fuerza el principio, corroboraba la amplitud y radicalidad de un planteamiento que abriese de una vez por todas la aporía de la verdad. Poco a poco, los temas iban mostrando su correlación.

El tema de la intención de la filosofía, del beneficio vital que el hombre pueda obtener, y obtiene de hecho, con el ejercicio de la razón de verdad, se inscribe en la definición de la tarea propia del pensamiento racional. El curso efectivo de esta tarea lo delimitan los campos de objetos pensables. Pero la vocación es definitoria en tanto que señala desde el principio que la tarea va a tener un curso. La vocación es *causante* de la historia filosófica.

Este asunto fue estudiado en obras anteriores, especialmente en *La reforma de la filosofía*; su relación con la ontología de la historia y la verdad se investigó en *La idea del hombre* y en la *Metafísica de la expresión.* A esta última deben referirse las cuestiones que aparecerán en seguida, relativas a la expresividad y a la estructura de las varias relaciones del pensamiento. Preguntemos ¿qué es historia?

La interrogación apunta inicialmente a la realidad histórica, y sólo después a la ciencia de la historia. No importa cómo se defina: historia es expresión. Todas las notas que se le atribuyan confluyen en la expresión, o son ellas mismas modos expresivos. Digamos, para abreviar, que la historia es el desarrollo de la acción humana, individual y colectiva. Pero actuar es expresar. Sabemos desde antiguo, por otra parte, que pensar es actuar: la ciencia es ese modo especial de acción que consiste en buscar la verdad. En este punto, el despliegue de los conceptos es por sí solo revelador: ciencia es expresión, expresión es historia.

Hay una ciencia de la historia porque una verdad sobre lo histórico es posible. Esta verdad sería entonces histórica y expresiva en dos sentidos: porque versaría sobre la realidad llamada historia, y porque sería ella misma un componente de esta realidad. Cabría pensar que las verdades de otras ciencias no comparten la historicidad en el segundo sentido, porque no son históricas en el primer sentido. Desde luego, la materia no tiene historia, la realidad natural no es expresiva. Sin ninguna renuencia, se puede conceder que la ciencia histórica es expresiva: es un acto de auto-conciencia. Por la historia sabe el hombre de sí mismo; por la ciencia natural sabe de lo ajeno. La naturaleza es un cambio que no cambia. Es posible, pues, una verdad constante sobre este cambio. Pero la realidad histórica es un cambio que cambia siempre: es un proceso de novedades imprevisibles. ¿Cómo será posible una verdad sobre este cambio, si el acto mismo de pensarla se inscribe en el proceso: si contribuye al cambio, como expresión de auto-conciencia?

A pesar de todo, es suspecta la idea de que sean históricas y expresivas nada más las verdades que versan sobre la realidad histórica. La clave del asunto es que todas las verdades son actos humanos. No es el objeto de que se ocupa una ciencia lo que determina su historicidad. O es histórica la verdad científica, sin excepciones, o no es histórica ninguna. Toda realidad reclama su verdad. No vale invocar el hecho de que la historia es expresión; que pertenece a un orden de realidades ontológicamente distinto de la naturaleza, y que por lo tanto el hombre no se relaciona con el ser histórico de la misma manera que con el ser físico. La forma *científica* de relacionarse con el ser es uniforme, cualquiera que sea la índole del ser.

Lo que resalta ahora, para nuestros fines, es la conexión entre expresividad e historicidad, entre verdad y expresión. El concepto de expresión ya no tiene un alcance meramente psicológico: pertenece al dominio de

la ontología, donde se dirime la cuestión del fundamento universal de la ciencia. Siendo patente que hay *una* ciencia histórica, existe un base para indagar si *toda* ciencia es histórica: si la expresividad es inherente a la verdad científica en general.

Partíamos de la relación entre verdad e historia. Ahora nos sale al paso la relación entre expresividad y verdad. ¿Qué es expresar? ¿Podemos creer que quien dice la verdad no expresa nada? Hay que acentuar la dificultad del problema para resolverlo. Sin duda alguna, la verdad es expresión en el sentido de que *se* expresa quien la dice. La cuestión es si la verdad misma, como tal, es expresiva, y no sólo el modo de buscarla y pronunciarla.

En el acto de verdad, que es unitario, podemos discernir el contenido significativo y la intención comunicativa. Esta intención no es subsidiaria, sino inherente al acto mismo de *pensar* la verdad. El contenido significativo es la representación del ser. Pero la representación es una presentación. Decir la verdad es dejar al ser ex-puesto: hace notar su presencia verbalmente. El acto es comunicativo. Seguros estamos de que, por su naturaleza misma, el verbo es expresivo. ¿Dejará de ser expresivo, por excepción inexplicable, cuando opera científicamente?

El hombre expresa. Toda expresión es histórica. Conviene decidir si el hombre, cuando hace ciencia, exhibe la singular capacidad de usar los medios de expresión inexpresivamente. La ciencia es un hacer. Resultaría aventurado juzgar que este quehacer se sustrae a la totalidad expresiva de la vida. Pero más aventurado es efectuar tal sustracción implícitamente, sin aducir buenas razones de antemano. Y como la tradición nunca dudó de que la verdad científica está a salvo de la historia, a diferencia de la opinión precientífica, no requería justificaciones lo que se daba por consabido. El resultado es que ahora las requiere la historicidad; pues, aunque sea un hecho, contraviene unas convicciones demasiado acreditadas.

Quién expresa, qué expresa, cómo expresa. Las tres cuestiones son solidarias, cuando se trata de la verdad. Expresa el hombre. Lo expresado primariamente es el hombre mismo. Los modos de expresión son varios, y la ciencia es uno de ellos. La expresividad es la condición de un ser que "da de sí"; o sea, etimológicamente, un ser ex-primido. Expresar viene de *exprimere*, que significa hacer que algo salga del interior de una cosa ejerciendo presión sobre ella. La presión, que tiene la misma raíz latina, deja una huella impresa. Todo deja su huella en el hombre. Así

como se habla de una materia impresa, cabría decir que el hombre es espíritu impreso.

Pero el hombre también es impresor. Su posición ante el ser no es meramente receptiva. Expresividad no es pasividad; es una actividad en la cual el hombre se exprime a sí mismo, incluso cuando meramente refleja lo recibido. Los actos propios, a su vez, ejercen presión en los demás, dejan su huella impresa y provocan las correlativas expresiones. La expresión no se comprende sino como un fenómeno de correlación: una esencial correspondencia de las actividades. Coexistencia es reciprocidad: conjugación de impresiones y expresiones.

Pero no todo lo real es un corresponsal. La realidad física ejerce presiones, pero no responde. El hombre corresponde a las presiones de los demás hombres, y *se forma* una impresión de aquellas cosas que son incapaces de corresponder. Quiere decir que la fuerza impresora de las cosas no sólo deja una huella, sino que provoca una respuesta. Las respuestas son variadas e imprevisibles; lo cual significa que son históricas. Una misma cosa deja huellas distintas en dos sujetos distintos, cuya respuesta expresiva tampoco será igual. Así, cada uno puede decir: "tengo la impresión", "la impresión que me he formado". El pensamiento es acción y reacción a la vez; es im-presión y ex-presión. El problema es la expresividad del pensamiento científico; porque éste pretende unificar aquella variedad de las respuestas, superando en su sistema el nivel de las meras impresiones que se forma cada cual. Ante el ser en sí mismo, sólo cabría esa única respuesta que se llama la verdad.

La verdad científica, por ser la única posible en cada caso, sería inexpresiva. Si lo es o no lo es, debe decidirse indagando lo que ella tenga en común con el pensamiento precientífico. La mecánica del acto parece inalterada. La ciencia es una forma de respuesta. También es indudable que es dialógica. En cualquier forma de respuesta, lo que sale de adentro es lo que el ser expresivo ofrece: su ser mismo, que no puede existir sino causando presiones en todo su ámbito vital. Dar de sí es darse a sí mismo. El hombre expresa dándose: dándose a conocer, declarando su humanidad con su sola presencia. ¿Hay una forma de darse más fidedigna que la respuesta científica?

Si eligió la vocación científica, se da a conocer como hombre de ciencia. También la ciencia es impresionante. Antes de resolver el problema de la verdad histórica, se puede afirmar que la ciencia es expresiva como acto de manifestación del ser vocado. *Expressus* es lo declarado, lo ex-

puesto ante los demás. Pero la exposición es doble: queda expuesto el ser que expone, y queda expuesto el ser que es contenido de la exposición. Ahora bien: esta dualidad es la misma en la respuesta científica que en la precientífica. Sin excepciones, existir es ex-ponerse.

La historia es la exposición del hombre en el tiempo. Expresividad e historicidad concurren en la forma del ser porque ellas mismas no son amorfas. Se comprende así que su investigación deba confiarse a la ontología, que es ciencia de las formas en general. Historia y expresión son testimonio de lo permanente en el ser humano y de su incesante mutación.

El hombre se expresa creando la economía: técnica impuesta por la presión combinada de la necesidad interna y la externa. La economía es histórica. Se expresa el hombre creando el arte libremente, o sea conjugando una presión interna o vocacional con algo externo que deja impresión. El arte es histórico. En fin, el hombre se expresa cuando crea ciencia, de una manera similar a la creación artística, o sea con libertad: con una presión interna que induce a responder con la razón pura a las mismas impresiones que reciben del exterior el economista y el artista. Y sin embargo dudamos de que la ciencia sea también histórica.

El pensar no es una acción solitaria. Es un acto de presencia por el cual cada individuo responde según su modo de ser a la presencia del ser común, y corresponde sobre esta base con otros seres pensantes. Percibimos la diferencia entre un ser que simplemente está ahí, ejerciendo presión sobre mí, pero manteniéndose indiferente a mis impresiones y reacciones, y otra índole de ser, que es el de quien existe como yo, exponiéndose a sí mismo cuando expone a todo ser que se halle en su ámbito vital.

Esta distinción es decisiva para la ontología. Determina su curso porque divide inicialmente el orbe entero del Ser en dos dominios, partiendo de la evidencia primaria, universal y apodíctica de un ser comunicativo. La expresividad es nota ontológica diferencial. Ya no dudaremos de que la ciencia es histórica si de alguna manera logramos demostrar que es expresiva. El hecho de que sea libre ya permite orientarnos, porque historia es libertad. Observamos que además es dialógica, y éste es un paso más en nuestro avance.

Pensar es comunicar. La comunicación es una exposición. Averiguando los sentidos de esa ex-posición podrá entenderse por qué las verdades son tan expresivas como los errores. Pensando, el hombre ex-pone al ser. Puede hacerlo, desde luego, porque dispone de medios comunicativos; pero, primariamente, porque él mismo está expuesto al ser: de él recibe

toda suerte de presiones. No puede sustraerse a ellas, ni puede, por naturaleza, permanecer indiferente: tiene que hablar, comunicando sus impresiones. Dialogar es participar en el ser. Pero cuando actúa científicamente, el hombre que ex-pone al ser de manera objetiva no deja de exponerse a sí mismo. La exposición no deja de ser comunicativa por ser metódica; y es tan expresiva en la verdad como en el error. Pues, en efecto, el hombre siempre está expuesto a equivocarse. Ser pensante es ser falible. De suerte que cada error expresaría la condición común a todos los comunicantes, y al mismo tiempo la particular situación vital de quien "cae en el error".

Esto no ofrece dudas en la forma precientífica del pensamiento. Es culpa nuestra si no advertimos que el pensamiento científico está igualmente expuesto. La posibilidad del error juzgamos que es un riesgo. Nunca decimos que el hombre está expuesto a caer en la verdad. Pero estar expuestos significa estar expuestos al ser; y *el ser queda expuesto lo mismo cuando atinamos que cuando nos equivocamos.* La diferencia estriba en la caída. En la vida ordinaria no sólo caemos en el error: las verdades mismas pueden ser re-caídas. Cualquiera habrá dicho alguna vez que recayó en algo que le había pasado desapercibido. Las frases que indican este venir a dar en algo, este reparar o caer en la cuenta de algo, indican también que la caída es fortuita, como la recalada de un buque sin brújula. En ciencia, por el contrario, la búsqueda metódica conduce al descubrimiento, que es como una recaída programada.

La noción de caída es una imagen útil que proporciona el lenguaje para dilucidar el asunto de la expresividad. Hemos de eliminar la idea de que sólo el error científico es expresivo: como si el errar fuese humano, y la verdad sobrehumana. Lo personal se mostraría en los puros desaciertos. Los pensamientos serían errores cuando en ellos no queda expuesto el ser: sólo quedaría expuesto el pensador, el pobre ser humano que está expuesto a caer. El error sería, pues, un accidente en el camino seguro de la ciencia. Por el contrario, en la verdad científica quedaría expuesto el ser pensado, y no el pensador. Hemos de decidir ahora si el ser puede estar ausente por completo en cualquier forma de comunicación verbal. No debemos perder el hilo de estas reflexiones: *la expresividad de la verdad depende de la presencia del ser en el error.*

Ayuda a comprender que la verdad científica es expresiva, admitir que no hay diferencia funcional entre verdad y error. La posibilidad siempre inminente del error obliga a considerar toda afirmación como verdad

presunta. La presunción se confirma unas veces: entonces la exposición es adecuada. Otras veces se comprueba que la exposición fue inadecuada. Pero éste es justamente el punto: ¿cómo discernimos el error, si el ser no está expuesto en él? Exposición inadecuada no significa nulidad de exposición.

El ser queda expuesto, bien o mal. Esto garantiza la inteligibilidad de la exposición. El error no es expresivo porque en él un hombre se dé a conocer a sí mismo, a pesar suyo, cuando pretendía referirse a un ser identificable en sus palabras. Es expresivo el error *porque* es expositivo; por la misma razón que es expresiva la verdad. De hecho, en la fase de gestación, nada permite distinguir la verdad del error. La verificación viene después, y con frecuencia es tardía, como lo son las argumentaciones en pro y en contra. Todas éstas se basan en el reconocimiento *previo* del ser expuesto. O sea que el pensador se expone a sí mismo y expone al ser cualquiera que sea el grado de su acierto. Nuestra mirada debe concentrarse en la primordial dis-posición del científico, la cual lo mantiene metódicamente ex-puesto ante ese ser que él debe ex-poner con su palabra. Es la conjunción de todos los significados del poner, el disponer y el exponer lo que permite asegurar la expresividad de la obra científica.

Sin embargo, se ha creído que la verdad de la ciencia está a salvo de la historia por su anonimato. Parece que no es una verdad de nadie, porque es de todos, o para todos. Aunque debe atribuirse a un pensador, ella no es *su* verdad, sino la verdad de la cosa pensada. No importa quién la expuso: la ciencia se propone exponer el ser tal como es en sí mismo. Y no cabe duda de que esa mismidad es indiferente respecto de los factores subjetivos de la exposición ante el ser y de la exposición comunicativa. Como toda forma de pensar, la ciencia está expuesta al error. Sin embargo, cuando su exposición del ser es acertada ¿quién negaría que hay en ella una verdad inconmovible? La cuestión es: ¿puede ser inconmovible y expresiva al mismo tiempo?

Es un hecho que la ciencia no es un simple catálogo de hechos comprobados. Y ahora reaparece en su propio contexto aquella cuestión del complemento, que antes quedó sólo indicada. La verdad científica es algo más que mera representación, porque es expresiva; el error es algo más que mero error, porque también es representativo. El ser no está ausente del error; el pensador que yerra no está ausente de la verdad.

Las verdades de hecho no tienen historia. Sólo se inscribe en la historia el suceso de su hallazgo. Calibrar los hechos, verificarlos, interpretar-

los, coordinarlos en unidades sistemáticas: éste es justamente el quehacer propio de la ciencia. El hombre piensa científicamente porque no le basta acumular esas verdades de hecho y dejarlas registradas para uso práctico. Ciencia es teoría. La teoría es obra humana: es un *factum*, en el sentido de algo hecho o producido. Esta producción o póiesis es el componente existencial y expresivo del acto de verdad. La ciencia también es un hecho en el sentido de algo que ahí está, sobre lo cual debe recaer la atención de la propia ciencia, como recae sobre los otros hechos que ahí están sin que nadie los haya producido. O sea que el hecho de la ciencia es doblemente fáctico: como dato y como producto. En este dominio singular, facticidad es historicidad.

Tenemos, pues, dos clases de verdades en la ciencia, con sus correspondientes modos o grados de expresividad. Las verdades de teoría son más expresivas que las verdades de hecho, porque son *factura* humana, y no simple registro de lo dado. Como hay dos clases de verdades, hay también dos clases de errores. Tenemos las verdades y los errores de hecho, y las verdades y errores de teoría. Las primeras son más apofánticas o presentativas; las segundas son más re-presentativas o poiéticas. Reconocemos que es difícil admitir de momento que sea mayor la expresividad del pensamiento teorético, que parece más seguro porque es el más elevado. En rigor, es el más debatible. El ser pensante queda ahí más expuesto que en la simple exposición de los hechos.

Los hechos no se discuten. La exposición de unos hechos se corrige, cuando es menester, examinando de nuevo los mismos hechos. Los errores de teoría no se corrigen propiamente: se sustituyen con teorías nuevas, que han de ser tan expresivas e históricas como las que se desecharon. El grado de expresividad aumenta a medida que se eleva el nivel de la obra científica, es decir, a medida que aumentan la intervención del pensador y el grado de su creatividad. Es notable que esa intervención la aceptamos sin reservas cuando se trata de hipótesis. Pero, justamente, la teoría es tesis en el sentido de hipótesis.

§ 7

Por una costumbre muy arraigada en filosofía, cuando nos ocupamos de la verdad tomamos nada más en cuenta la relación del pensamiento con el objeto pensado. Considerado el asunto en esta forma limitada, sólo se

ofrecen dos posibilidades: el pensamiento es verdadero o es falso. Lo cual es cierto, por regla lógica; pero es fenomenológicamente inexacta la exclusión mutua. Aunque la verdad excluya el error, el error no excluye por completo la verdad. La relación del pensamiento erróneo con lo pensado también es positiva.

La posibilidad del error significa que también la verdad sólo es posible. Pero el acto de pensar implica otras relaciones que son tan necesarias como la directa aprehensión de algo real. Si no se consideran todas ellas en conjunto, es difícil entender de qué manera un pensamiento correcto formalmente y adecuado a su objeto pueda ser histórico.

Tenemos la relación del pensamiento con el *sujeto* que lo piensa; con el *lenguaje* que ha de usar para exponerse; con el *inter-locutor* de ese logos, o sea el destinatario de la exposición; con su *mundo* y su *pasado*, es decir, con la situación social e histórica. Conviene anticipar que estas relaciones son constitutivas, y están insertas en la génesis misma de un pensamiento, independientemente de que luego resulte erróneo o verdadero. Además, son simultáneas e interdependientes; junto con la relación objetiva, integran una estructura funcional. El análisis mostrará que la co-relatividad es la razón primaria de la expresividad e historicidad del pensamiento.

Es obvio que el pensamiento versa siempre sobre alguna realidad, tangible o intangible. A veces pensamos en algo que no existe, pero que justamente adquiere una medida de ser al ser pensado. Aparte de esta relación con el ser objetivo, la más notoria es la relación del pensamiento con el ser subjetivo que lo piensa. Esta relación constante no es uniforme. Sólo puede efectuarse con variaciones individuales. El modo de pensar es cualificable. Cuando el pensamiento es productivo, las verdades dejan huella impresa en su autor: forman o reforman su carácter, de la misma manera que el autor exhibe su carácter en las verdades que busca. El nexo de la obra con su autor es irrompible: cada uno puede identificarse por el otro.

La relación formativa del carácter aparece incluso antes de producirse las verdades: en la elección de un territorio de exploraciones y en la técnica del trabajo. La vocación humana de pensar con verdad presenta muy señaladas diversidades caracterológicas. Una misma verdad, en la que pueden coincidir dos pensadores incomunicados, la comunica cada uno de cierta manera personal que es testimonio inconfundible de su ca-

rácter. Y el carácter no se muestra con mayor ni menor fidelidad cuando lo producido es un pensamiento erróneo. *La verdad tiene carácter.*

No todos los hombres son productores de verdades, ni todas las épocas producen cualquier verdad. Una relación distinta es la que mantiene el pensamiento, por mediación de su autor, con el *situs* histórico: su lugar y su tiempo. Un lugar y un tiempo que no se fijan sólo geográfica y cronológicamente, sino que son cualificados, como componentes de un mundo. El cual está pre-formado cuando actúa el pensador, y luego queda trans-formado por sus verdades. Mundanidad es historicidad. Lo que solemos llamar "la verdad de una época" no pierde su virtud por esa localización histórica; pero un cierto "color local" matiza las verdades, lo mismo que los errores. Este matiz, al que podríamos llamar estilo del tiempo, como hablamos del estilo de pensar de cada autor, lo comparten el error y la verdad. Es un sello histórico imborrable: no hay un solo pensamiento que no esté matizado. *La verdad es mundana y tiene estilo.*

Además, la verdad no es meramente pensada, sino expresada. Pensar no es combinar imágenes mentales. Es ex-poner el ser: darle exterioridad verbalmente. Quiere decir que la expresión no es posterior: se piensa con palabras. Lo cual es fácil de comprobar en la comunicación cotidiana; pero en la ciencia ocurre lo mismo. El logos y el nous están conjugados indisolublemente. El pensamiento se gesta en un sistema simbólico que es indefectiblemente histórico. Resaltan así otras dos relaciones de la verdad: la relación con su propio lenguaje, y la relación con un destinatario posible.

Verdad es comunicación: logos es diálogo. La ciencia es un mensaje sobre el ser que se dirige *urbi et orbi.* Esta universalidad de su alcance no es una ambición del pensador, ni depende de la difusión efectiva que logre su verdad. Depende, primero, de que la realidad de que se trata quede expuesta íntegramente. La ciencia dice: todos los A son B. En segundo lugar, la universalidad de la ex-posición se cifra en su inteligibilidad. Las verdades son accesibles, porque son accesos al ser. Pero la inteligibilidad, aunque sea un atributo de la ex-posición, implica claramente otro ser, además del ser que piensa y dice su verdad. Se requiere alguien que pueda entender, alguien que efectivamente acceda al ser expuesto, para que tenga sentido afirmar que el mensaje es, en sí mismo, inteligible. La verdad es una relación entre el que expone y el que entiende. *La verdad es vinculatoria.*

Los inter-locutores conjugan sus actos respectivos con una participación

en el ser ex-puesto por la verdad. La base es el ser; pero el vínculo es el logos. Para que la participación en el ser común sea efectiva, tiene que ser común el lenguaje de la comunicación. Ésta puede ser adecuada, clara y precisa, y sin embargo resulta ininteligible para quien no conoce su idioma. El término "comunicado", que alude al contenido significativo, indica además literalmente la condición que adquieren los interlocutores por la medición de la palabra: la comunidad humana que se crea con la referencia al ser común. Los significados serán universales; la forma simbólica de su comunicación será siempre particular. La universalidad requiere interpretación. O sea que las vinculaciones que promueve la verdad son tan variadas modalmente como las lenguas con que se expresa la ciencia. Cada una de esas lenguas tiene su propia historia y sus peculiares recursos expresivos. *La verdad es idiomática.*

Veamos ahora más especialmente la relación del logos verdadero con su destinatario. La ciencia lógica no se ocupa de este asunto; aísla la relación del pensamiento consigo mismo, desconectándola de las otras relaciones funcionales. Sin embargo, el mismo examen interno revela un componente que trasciende la pura formalidad: el logos de razón es tan expresivo como las formas no racionales del lenguaje humano. Por la naturaleza de la palabra, hablar es hablar de algo a alguien. A su vez, ese alguien, no por naturaleza sino por historia, es un ser "idiomático", en el sentido de la raíz antigua de este vocablo, que significa peculiar. No se habla a cualquiera de cualquier manera. El lenguaje científico selecciona su auditorio; el auditorio posible condiciona previamente el modo de comunicar las verdades. Aquella peculiaridad es compartida. Las lenguas se llaman idiomas porque constituyen formas de hablar distintivas y comunes a la vez. Y dentro de cada idioma, hay variantes modales de comunicación. La ciencia tiene su lenguaje propio, que quiere decir peculiar o idiomático.

Un lenguaje no es un sistema cerrado de significaciones invariables; es un caudal de posibilidades infinitas de expresión. Ni siquiera es inexpresiva una lengua muerta, como el griego antiguo, cuya vida late en las obras que nos permiten estudiarlo. Ni siquiera es inexpresivo el llamado lenguaje matemático. Sin duda, la expresividad es gradual. Es menor justamente a medida que es más abstracto: cuando es menor el contenido de realidades que mienta el comunicado. Contra lo que suele creerse, la significatividad no excluye la expresividad. Es más expresiva la directa

apóphansis del ser que el puro cálculo de magnitudes. Y sin embargo, también éste es expresivo.

Se dice que la matemática no es expresiva porque es un lenguaje puramente simbólico. Es el menos simbólico de todos. En rigor, ni siquiera es un lenguaje: no comunica nada. Por esto no existen las verdades matemáticas: sólo hay relaciones de congruencia lógica. Simbólica es la palabra, porque es representativa, y por esto mismo expresiva: es símbolo en la acepción griega del término, que significa complemento. El yo y el tú son constitutivamente complementarios. El acto verbal es la efectuación concreta de la complementaridad. La relación verbal es comunitaria porque vincula los dos interlocutores, y a los dos los vincula con el ser mentado. Co-existir es estar juntos en la verdad; es decir, en el ser común. *La verdad es una relación de ser a ser.*

Esta relación de ser a ser es efectiva cualquiera que sea el comunicado. No se quiebra cuando el pensamiento es erróneo, ni cuando varían históricamente los modos de la relación verbal. Las lenguas son históricas, no sólo los estilos. En todos los casos, el lenguaje es expresivo del hombre; expresivo del sistema simbólico vigente en una comunidad histórica; y finalmente expresivo de *un* hombre: de quien maneja a su modo este particular instrumento de comunicación que es nativo de su comunidad mundana. Pero ¿puede la matemática considerarse expresiva, a pesar de que no mienta realidades, ni produce ninguna vinculación simbólica? Ella no tiene patria ni estilo.

En efecto: la matemática no parece idiomática. Se dice que es un lenguaje universal porque sus símbolos son unívocos: no requieren traducción ni interpretación. Pero es idiomático su empleo. Esa misma carencia de valor representativo indica que un sistema formal puro sólo puede ser pura invención humana. No importa ahora cómo se llegó a la invención: lo representado en las operaciones matemáticas es el ser capaz de efectuarlas. La matemática es en este sentido ciencia humana; más humana cuanto más pura (por su singularidad poiética), y menos cuando presta un servicio auxiliar y se llama matemática aplicada.

Se aplica a los negocios de la vida, y entonces lo expresivo es la índole pragmática de tales asuntos. También algunas ciencias aplican el método matemático, como instrumento para su específica investigación. Pero la posibilidad y conveniencia de establecer dicho método, concretamente en ciencia física, se justificó teóricamente con los términos de un verdadero lenguaje: el de las palabras significativas. El hallazgo de una correlación

entre el fenómeno físico y el lenguaje de la matemática arrebató a esta ciencia su pureza. Quiere decir que en el *método* matemático de la física se desvanece la *ciencia* matemática, como en la tecnología se desvanece la ciencia natural.

La física matemática, que es ciencia de realidades, debe manejar conceptos. La letra *c*, por ejemplo, representa el concepto de la velocidad de la luz. Entonces es un verdadero símbolo; no por el valor cuantitativo que se asigna a esta constante, sino porque se trata de una realidad física. En cierto modo, la matemática regresa en física al estado anterior a su constitución como ciencia formal pura: cuando el signo cuantitativo tenía significado conceptual, como en Pitágoras. Al quedar absorbida por la física, la matemática absorbe significaciones; o sea que recupera su expresividad primitiva en la medida en que mengua la peculiar expresividad humana que tenía como pura ciencia formal.

Todas las vicisitudes históricas de la matemática son expresivas de los hombres que fueron sus protagonistas. La ruptura con la antigua tradición del pensamiento físico, que se produjo al constituirse una física matemática, es un suceso histórico: diríamos que es "la verdad del tiempo" en que vivieron Galileo y Newton. La verdad de Einstein es de otro tiempo; en el siglo XVII no era posible la relatividad, no era posible el lenguaje de esta teoría. La relatividad es tan expresiva como lo era la concepción de un espacio y un tiempo absolutos.

El lenguaje matemático admite, pues, unas variaciones idiomáticas que su constitución formal parece excluir. Los lemas, teoremas y problemas del movimiento, en los *Principios* de Newton, los formularon otros físicos posteriores de manera diferente, sin alterarlos. Parece que cada momento histórico en el desarrollo de la física tiene su idiosincrasia, y que ésta se manifiesta cambiando los modos de expresión, como Minkowski cambió las expresiones originales de Einstein, manteniendo su contenido.

Puede hablarse de un lenguaje platónico, y distinguirlo del lenguaje aristotélico. Ambos filósofos hablan en griego; la filosofía no habla igual en el uno que en el otro. La diferencia no atañe a la verdad o al error de sus pensamientos. Pero es indudable que esas verdades o errores, expuestos en una misma lengua, pertenecen a lenguajes tan inconfundibles entre sí como son inconfundibles ellos dos con el lenguaje cartesiano o el husserliano. En fin, todos los lenguajes de la filosofía mantienen una fundamental unidad que los distingue del lenguaje de la literatura, de la economía y la política, o de la ciencia natural. En cada senda del pen-

samiento, el hombre forma y transforma históricamente el sistema simbólico que es apropiado para su menester: para la exposición de sus verdades. *La verdad es expresiva porque es simbólica.*

§ 8

Es conveniente despejar algunas confusiones que ocasionan el factor situacional, común a la verdad y al error. La relación del pensamiento con un determinado *situs* espacio-temporal es indudablemente un factor de historicidad. Es también el que compromete con severidad mayor la intención de verdad de la ciencia. A esto se debe que la filosofía se haya ocupado con preferencia de esta relación, aunque sin integrarla con las otras.

Tenemos como dato dos términos que se relacionan: el pensamiento científico y la situación histórica. Lo problemático es la índole de la relación. Se presume que los caracteres que predominan en la situación dejan su huella en la obra. ¿Hasta qué punto sería determinante lo condicionante?

El determinismo histórico es una interpretación especial de la causalidad, como lo era su contemporáneo el determinismo físico. Es notable que la idea de que la situación variable causa las variaciones del pensamiento es también idea central en la doctrina opuesta: en el relativismo histórico. Paradójicamente, el relativismo es un determinismo. No resalta menos en esta doctrina el influjo de la situación sobre el pensamiento. Pero, a su vez, el determinismo es un relativismo, oculto en el rigor de una teoría causal. En un caso y en otro, el problema latente es el de la verdad, es decir, el de la relación de la verdad con lo real, en un curso de un pensamiento *causado* por factores externos.

El planteamiento clásico de la cuestión suele ser parcial. Tanto el determinismo como el relativismo históricos dejan implícitamente a salvo del influjo situacional a las ciencias positivas, sobre todo a las naturales; como si en ellas, por excepción, debiera considerarse nada más la relación del pensamiento con el objeto. Pero el problema sólo puede plantearse con rigor partiendo del hecho de la unidad de la ciencia.

Además, la relación entre la situación y el pensamiento se concibe como un movimiento en un solo sentido. La situación, se dice, penetra en el pensamiento. En realidad, también éste penetra en la situación. No se

explica la determinación si el movimiento influyente se produce en dos sentidos. Un elemento nuevo del problema resalta inesperadamente: *la ciencia es un factor de historicidad de la situación.*

La ciencia no se inserta en un *situs* histórico sin alterarlo. La inserción produce un cambio en el dispositivo entero de la situación mundana. La transformación es efectiva aunque no sea pragmática. Una situación se define por la totalidad de sus componentes. Existe entre ellos una reciprocidad de influjos. Mundo y ciencia suelen definirse como términos separados; sólo se conjuntan para afirmar el predominio del uno sobre la otra. De hecho, mundanidad es integración, compenetración, solidaridad, co-relatividad.

La integración se produce sin mengua de la autonomía de los diversos componentes. Si la ciencia no es autónoma, no existe una verdad científica. Ella sería ni más ni menos que cualquier otra expresión del estado histórico. La filosofía aristotélica, por ejemplo, es un suceso histórico que cambia la situación ateniense, y griega en general. Ninguna de sus ideas ha influido en el sistema monetario, en la organización del trabajo, o en la política de Atenas frente a Macedonia. Pero tampoco estos factores situacionales influyeron en el pensamiento de Aristóteles. Y sin embargo la comprensión del siglo IV en Grecia ha de abarcar todos esos elementos.

La ciencia es praxis. En cada una de las formas de su praxis, el hombre adopta frente al ser una actitud específica. Más que por los productos, es por ese dispositivo que se diferencian radicalmente la actividad artística, la política, la económica, la científica. Lo común a todas las actividades prácticas y estéticas es que el sujeto considera al objeto en tanto que ser-para-mí. Ninguna requiere una consideración del ser-en-sí. De antemano resulta oscura la noción de que puedan influir unas en otras unas actividades que proceden de tan diversas disposiciones vitales.

Se comprende que las formas prácticas y estéticas de acción sean históricas. La ciencia, en cambio, no debiera ser histórica. Llegamos así al extremo opuesto. Las cosas en sí mismas son como son; permanecen indiferentes a nuestras actitudes vitales. Es justamente esta constitutiva indiferencia lo que procura captar el hombre con su praxis científica; y lo consigue mejor cuanto más positivo sea el método que emplea. El recurso de un método es, desde luego, un fenómeno histórico y expresivo. Conviene mostrar que también es histórico el resultado. Pero la historicidad del acto de pensar racionalmente requiere una explicación *sui generis,*

distinta de la que sirve para otra índole de actividades. Pues, en efecto, el ser se impone con más fuerza que la situación: impone en la ciencia la necesidad de considerarlo como es en sí. Y éste es el nudo del problema. Imaginemos que no existe solamente una correlación entre la ciencia que nos habla del ser y la situación, sino que ésta es factor determinante. No deja de sorprendernos la ambigüedad de tal determinación. ¿Cómo puede una misma situación determinar verdades y errores a la vez?

La determinación debiera ser unívoca. La doble tarea de la filosofía consiste, por tanto, en afirmar el condicionamiento situacional, que es uno de los factores de historicidad (uno nada más), y al mismo tiempo negar que ese condicionamiento sea directo, uniforme y pragmático, es decir, equivalente a una determinación que invalidaría la verdad. La verdad se salva en el mundo; se salva, no se pierde, en la historia.

Para probarlo hay que exhibir unos hechos en los que resalta la complejidad del condicionamiento. Se conjugan unos condicionantes subjetivos, que son base de la situación vital del pensador, con otros de carácter objetivo. Para empezar, el horizonte que puede abarcar el pensador nunca es total. El pensamiento es por naturaleza selectivo. No toda la realidad se concentra en el punto donde está instalado quien aspira a conocerla. Hay porciones de realidad que deben ser buscadas. La selección que se ejerce en esa búsqueda es expresiva e histórica.

Esta limitación de lo dado actualmente, y las consiguientes selecciones, muestran la combinación de lo objetivo y lo subjetivo en la situación vital de cada pensador. La misma combinación aparece en otro condicionante previo, que es la formación del hombre de ciencia; la cual depende de los demás, pero también de la receptividad de cada uno. Las influencias intelectuales configuran las predisposiciones ingénitas. Normalmente, se requiere un cierto grado de madurez para descubrir a los verdaderos maestros. O sea que esta adopción se produce después de haber sido preformada la personalidad intelectual.

Es igualmente restrictivo y condicionante el nivel de la ciencia en un cierto lugar y momento. *No se piensa de manera igual en todas partes.* Las diferencias locales influyen favorable o desfavorablemente en el desenvolvimiento de la tarea. Aparte de ellas, la situación teórica es uniforme y objetiva. Cuando se habla, por ejemplo, de la situación de la biología o de la filosofía en el mundo hispánico, se tienen presentes las contribuciones *universales* que han aportado a estas ciencias quienes las cultivan en nuestro ámbito cultural. Las personas y sus obras defi-

nen la situación local de las ciencias respectivas. Pero lo que suele llamarse "el estado actual de la disciplina" lo definen las aportaciones cooperativas de todo el mundo.

Esa actualidad es un condicionante situacional común, al que deben atenerse previamente quienes emprenden cualquier investigación o proponen alguna idea nueva. La ciencia es comunitaria, y por esto es histórica. *No se piensa de manera igual en todo tiempo.* En las ciencias particulares, el límite que impone la situación lo fijan las últimas hipótesis viables y los programas en curso de investigación. En filosofía, la fijación del límite es más difícil, porque no lo constituyen las soluciones, sino los problemas. Es natural la propensión humana a *fijarse* en lo establecido, como en un secreto afán de paralizar el curso histórico. Pero el estado actual de la filosofía, en cada momento, es dato situacional objetivo e incluye las posibilidades de renovación.

El dispositivo de las ciencias se equipara al de la filosofía en el caso especial de una situación crítica. La revolución requiere una conciencia más afinada del límite, porque ahí resalta entonces el problema, es decir, la crisis del sistema que todavía se considera vigente. Ejemplo notable ha sido, en física, la crisis del sistema newtoniano y la revolución de Einstein. La conciencia de esa crisis no era compartida a principios de siglo. En rigor, la parte principal de la operación revolucionaria de Einstein consistió en su descubrimiento de un problema: la aporía de la simultaneidad definía la situación crítica. Tampoco suele ser muy difundida en filosofía la conciencia del límite, cuando la situación es crítica. Es igualmente revolucionario exhibir las razones que hacen necesaria una revolución filosófica.

Pero lo mismo si el estado es crítico que si es normal, lo mismo en las ciencias que en la filosofía, el trabajo exige esa conciencia del estado teórico, porque el límite actual de cada disciplina es independiente de personas y lugares. Resalta de este modo su autonomía: la evolución está condicionada, pero no determinada, por las situaciones sociales. Y la situación vital sólo atañe a la biografía del científico.

Ningún pensador puede guiarse por el impulso de una inspiración personal, haciendo caso omiso de la situación teórica común. De hecho, esto no sucede nunca en el dominio de las ciencias positivas: todo investigador tiene que "estar al día". Tampoco es permisible esa ignorancia de la situación en el dominio de la filosofía como ciencia rigurosa. La situación teórica no produce automáticamente la fórmula de una verdad,

pero delimita el ámbito de la tarea *posible*. La posibilidad es abierta, pero emerge de los tres condicionantes conjugados: el personal, el social y el teórico.

Es notable que los historicismos que insisten con mayor ahínco en la objetividad del influjo situacional que recibe el pensamiento, especialmente el filosófico, no tomen en cuenta ese otro dato objetivo de la situación, que es el estado teórico. La omisión es comprensible, en cierto modo, porque el concepto mismo de un estado teórico, aunque en verdad confirma el condicionamiento situacional, también confirma la autonomía del pensar científico. La historicidad de la verdad es función de esa autonomía.

Nada es ajeno a la verdad. Nada ajeno a la ciencia puede invalidar una verdad. Lo externo puede crear condiciones favorables o desfavorables a su descubrimiento; pero tales condiciones son extrínsecas a la validez. Nos hemos referido al estado teórico; examinaremos la gestación del acto verdadero, y las diferentes clases o niveles de verdad. Estos condicionantes internos también son objetivos y comunes. Podemos asegurar entonces que, cualquiera que sea el modo como la situación externa influya en el pensamiento científico, este influjo no es determinante en cuanto al *contenido* de las verdades, ni en cuanto a su validez, ni en cuanto al rumbo del proceso, ni en cuanto a la necesidad de operaciones revolucionarias. Lo determinante es anterior a lo determinado. ¿Qué fenómenos ajenos a la ciencia podrían explicar la primera formulación de la ley de inercia, o la concepción kantiana de las categorías? La predeterminación excluye la invención.

Todo el mundo reconoce que el pensamiento científico no es como un espejo, reproductor de una realidad cuya imagen quedaría fijada en la mente del sujeto con nitidez mayor o menor. Hay ciencia porque la realidad es problema. Y aunque el problema lo descubre y lo plantea un pensador individual, aparece siempre en el contexto de una situación histórica. La situación interna de la ciencia a veces favorece la prominencia de un problema; a veces contribuye a velarlo. Sin dejar de ser reales, los problemas no tienen una actualidad permanente. En cada situación teórica, algunos de ellos pueden quedar relegados al amplio y sombrío dominio de lo inadvertido, y es imposible prever quién (y en qué momento) habrá de prestarles nueva actualidad. Lo cual resalta particularmente en la filosofía, cuyos temas y problemas son más abundantes

que en ninguna otra ciencia, y por esto ella parece más histórica que las demás.

Ciencia es visión. La visión científica es histórica porque, en cada una de sus etapas, su estado se caracteriza tanto por lo que no se ve como por lo que se ve. Y además por la manera de ver. Esta manera no se refiere aquí a unas predisposiciones subjetivas, sino a las variaciones históricas de la visión. Hay que avenirse a la idea de que la verdad de una misma cosa puede ser múltiple. Creemos que ha de ser única, completa y definitiva, cuando no reparamos en que el fenómeno real o el tema que estudiamos puede ser complejo, y entonces hay que abordarlo por distintos lados. En cierto momento, un aspecto predomina sobre los otros, y así las verdades parciales, pero fidedignas, aparecen sucesivamente.

Visión es teoría. Pero si el modo de ver está condicionado históricamente, de ahí se desprende que teoría es expresión. El pensamiento verdadero es susceptible de variaciones modales. Las variaciones no afectan la pura relación con el ser. El ser está a la vista. Lo cual no implica que todo el ser esté siempre a la vista de todo el mundo, ni que los hombres y las épocas exhiban la misma capacidad visual. Por esto la ciencia es reincidente: vuelve una y otra vez sobre lo mismo, para ver más y mejor, sin que la ganancia cualitativa invalide necesariamente las visiones anteriores. La verdad es expresiva e histórica porque sucede: se produce en un curso sucesivo de pensamientos condicionados y soberanos a la vez. Por tanto, no sería enteramente correcto decir que la historia incide en la verdad: pensar es *hacer* historia.

No hay que probar que la ciencia es histórica. Es histórica toda forma de quehacer. Lo que debe probarse es la validez de ese fruto de un especial quehacer histórico al que llamamos verdad científica. Haciendo historia, el pensador expresa. El peligro de relativismo asoma en cuanto se aplica al pensamiento la nota de expresividad. La verdad es expresiva. La verdad es histórica. Se infiere de esto que sería relativa.

Expresiva ¿de qué? Si lo expresado es el ser pensante, el relativismo se llama subjetivo. Si lo expresado es la situación, se llama histórico. En rigor, ambos son historicistas, porque el modo de ser de los sujetos también evoluciona. Pero esta evolución carecería de intrínseca formalidad, y es difícil que el relativismo subjetivo soslaye unas consecuencias sofísticas: la verdad es mi verdad; si no hay una verdad común, todo está permitido; la verdad puede cambiarse arbitrariamente cuando cambian las circunstancias personales o los planes de la acción.

Sólo merece atención cuidadosa y respetuosa aquella modalidad del historicismo que intenta precisar el papel histórico de la filosofía en el marco de una teoría general de la historia. El más ligero examen revela, sin embargo, dos omisiones capitales: la cuestión del error y la unidad de la ciencia. Consideremos está última. Ninguna doctrina historicista seria ha negado la autonomía de la ciencia natural. Se da por consabido que no hay relatividad de las verdades en ese dominio. Es el curso del pensamiento filosófico el que estaría supeditado a las variaciones situacionales.

Pero si *la* filosofía es expresiva, y nada más, sólo puede ser verdadera *una* filosofía: la que precisamente afirma esa relatividad histórica de las otras, la que pretende ser algo más que mera expresión. La historia de la filosofía se dividiría en dos etapas: llegaría a ser ciencia cuando reconociese que nunca lo fue. Lo cual, aunque se admita, no explica cómo se salva una singular verdad filosófica; cómo se salvan las verdades de las ciencias positivas. Toda verdad es expresiva e histórica, o no lo es ninguna. Ningún pensamiento, por ser histórico, deja de ser automáticamente verdadero. Los condicionamientos objetivos y subjetivos son constantes y universales. Esta ya es una verdad inmutable. Y si la definición de la ciencia es unitaria, ninguna verdad puede perderse. Sin embargo, la salvación de la verdad, como veremos, depende de la salvación del error, al que no han tomado en cuenta, como producto histórico, ni los relativismos ni los determinismos.

§ 9

Se ha comprobado que la verdad es algo más que pura verdad: la palabra verdadera es expresiva. Por su parte, la expresión es algo más que pura expresión: ninguna expresión verbal carece de contenido significativo. Pero también tiene contenido significativo el error. Y como es evidente que el error no responde a un propósito especial, distinto de la verdad, el carácter expresivo e histórico no se le puede atribuir sólo a él. Por consiguiente, la filosofía tenía que aplicarse al análisis genético del acto que representa una *intención* de verdad. El problema no podía quedar circunscrito en el dominio de la lógica y de la epistemología. Esta circunscripción se basa en el supuesto de que la verdad no es un producto del hombre, sino un espejo de la realidad. El análisis de su factura tendría sólo una importancia psicológica. Lo que refleja no expresa.

Pero el pensamiento no refleja. La verdad se produce porque re-produce. Reproducir no es reflejar. Reflejar no es actuar. El espejo es pasivo: es inflexible y sólo devuelve lo que recibe. El pensamiento muestra una peculiar flexibilidad. Con su intención de verdad, el hombre se pliega a las realidades; las considera como son, pero devuelve más de lo que recibe. Lo mismo sucede con el error.

Por el hecho del azar entró en crisis el determinismo físico. El mismo hecho, sumado al del error, pone en crisis el determinismo histórico. Una derivación de este determinismo ha sido el historicismo en su modalidad pragmática. La historicidad se explicaría por la utilidad. Las verdades no se producirían con vistas al saber, sino con vistas a un cierto beneficio que se obtendría con ellas. Las ciencias naturales son verdaderas y útiles. Casi podría decirse que son verdaderas *porque* son útiles. Su utilidad se mostraría en la tecnología. La filosofía también sería útil, y su especial utilidad se mostraría en la política. Y como lo útil es cambiante, pues siempre se adscribe a una situación determinada, éste sería el eslabón que mantendría unida a la verdad con la historia.

Queda pendiente la cuestión del error. Pues el error sería completamente inútil: un producto que no produciría nada sería por esto mismo ahistórico. Pero todo producto es productor. El error sólo sería inútil, en el sentido de inoperante, si careciese por completo de contenido significativo. Entonces no sería error, sino dislate. La historicidad del error está ligada a la historicidad de la verdad por el hecho de la significación. Todo lo significativo contiene una porción de verdad: significar es comunicar algo real. Significación y expresión no pueden disociarse. Alguien expresa. ¿Qué expresa? La pregunta que interroga por el qué se formula indistintamente respecto de la expresión y respecto de la significación. La declaración sobre el qué produce siempre unos efectos vitales, sociales, históricos. Incluso desde el punto de vista pragmático, la experiencia histórica confirma la efectividad vital, y hasta científica, de los errores.

Abundan los casos en que las aplicaciones prácticas de las verdades incompletas, que luego se llamarán errores, mantuvieron su vigencia por el buen servicio que prestaban. La vida mundana no comenzó con verdades definitivas. Durante catorce siglos pudieron los hombres situarse en el mundo fundándose en la errónea concepción geocéntrica de Ptolomeo. Ni por la génesis, ni por la eficacia vital, se percibe diferencia alguna

entre ese error y la verdad que la sustituyó. Pero ésta no es menos histórica que el error precedente.

La utilidad no es criterio distintivo. Los astros no giran en torno a la tierra. Ninguna idea previa de utilidad determinó la concepción heliocéntrica de nuestro sistema planetario. Durante muchos siglos, la ciencia aceptó literalmente el concepto de átomo como el de una unidad material indivisible. Para la física actual, el átomo es una estructura fabulosamente compleja y dinámica. Sin duda, de la física nuclear se han obtenido aplicaciones prácticas, útiles y nocivas. Pero las aplicaciones se sobreponen a la verdad científica: la utilidad no la promueve ni la constituye. En cuanto a las verdades de la filosofía, ninguna noción pragmática inspiró la metafísica de Bergson. Y como en el siglo XX se han producido otras metafísicas diferentes, es imposible afirmar que responden a unos requerimientos utilitarios de la misma situación. El servicio que prestan esas doctrinas *inútiles* debe calibrarse de acuerdo con un criterio distinto.

Lo decisivo, sin embargo, es que ninguna concepción científica puede considerarse un puro error. Si fuera error, y nada más, no sería corregible. Con el acto verbal, se logra siempre la participación de los interlocutores en el ser. El yo y el tú saben de qué están hablando. Quien advierte un error declara: "esto no es así". Lo que se corrige es el "así", no el "esto". Distinguimos en el pensamiento expreso un componente que es la apóphansis, la presentación del ser, y otro componente que es la póiesis, la producción re-presentativa. Por tanto, la verdad no es nunca mi verdad, es decir, mera expresión subjetiva. La verdad verdadera o común es expresiva como tal, lo mismo que el error, porque es inteligible: porque requiere otra acción, además de la productiva. Las correcciones y las discrepancias se basan en el mismo ser que compartimos tanto en los errores como en las verdades. El historicismo tiene que ser por tanto equitativo. Abarca a todas las ciencias y formas de pensar, abarca a los errores lo mismo que a las verdades. Esto requiere, precisamente, disociar la utilidad y la ciencia, que corresponden a dispositivos existenciales diferentes.

Cabe decir ahora que, si el error es histórico, también lo es la verdad. Creemos implícitamente que las proposiciones científicas son unívocas, y que por tanto la verdad que contienen no es histórica. Histórico sería lo ambiguo, lo que es susceptible de interpretación. Pero si no atendemos nada más a la relación del pensamiento con su objeto, sino a la génesis

del acto de pensar, advertiremos que tanto la verdad como el error son significantes porque son productos del logos. Por esto mismo han de ser interpretados. En extremo rigor, sólo es unívoco lo que nada significa. La identidad del cero igual a cero no la produce nadie. En cambio, las teorías científicas no son nunca enteramente verdaderas, o enteramente falsas. Su presunta verdad requiere una hermenéutica. La mecánica cuántica no es más unívoca que la newtoniana. La teoría corpuscular de la luz no es más ni menos fidedigna que la ondulatoria. El error tampoco puede ser unívoco. Consideramos que es falsa la teoría platónica de las Ideas: de unas formas de ser eternas e invisibles. Es falsa y no es falsa. Podemos rechazarla sólo cuando comprendemos el problema que pretende resolver, que no es ningún falso problema, y reconocemos sus justificantes.

Esta peculiar ambivalencia de la verdad y el error es la causante de que cualquier declaración científica deba ser interpretada. Además, el error y la verdad son cosa de palabras, y no basta la relación del pensamiento con el objeto para discernir el uno de la otra. En la tarea científica, normalmente no somos conscientes de que esa hermenéutica es necesaria y anterior a la verificación. Sólo cuando debemos preguntar ¿qué quiere decir? reparamos en que el mensaje transmisor de la verdad tiene que ser interpretado *siempre*. O sea que la comprensión requiere dos operaciones: la interpretación y la verificación. La primera es necesaria porque el logos es esencialmente expresivo, y hay infinitas maneras de decir una misma cosa. El significado de cada término empleado tiene una significación definida; sin embargo, este significado varía según el contexto. La segunda es la que atiende a la relación del pensamiento con lo pensado.

Las ciencias humanas (que por algo se llaman también históricas) deben emplear el método hermenéutico por razón de la naturaleza de sus objetos. Ellas versan sobre realidades con sentido. Las ciencias naturales versan sobre realidades sin sentido, pero son hermenéuticas por la naturaleza del logos. Todas las ciencias aspiran a afinar sus términos, a darles el mayor grado posible de univocidad. La autocrítica del expositor representa una tarea hermenéutica preliminar. La expresión resulta de la elección entre múltiples fórmulas legítimas, pero no igualmente efectivas. La elegida es esencialmente contingente. Lo que nos obliga a interpretarla no es un defecto de ambigüedad, sino la posibilidad de una alternativa. Al comprender una comunicación, sentimos que ella no es

la única manera de decir lo que dice efectivamente, y esto significa que *todas* las posibles versiones son expresivas.

Las ciencias naturales no son más rigurosas que las humanas, por el hecho de que dispongan de menos variantes expresivas. Se diría que, a este respecto, son menos rigurosas, porque no han elevado la hermenéutica al rango de método científico, ni son conscientes de su necesidad. Sólo alcanzan la univocidad deseada las ciencias formales. Por esto ellas son, literalmente, incomprensibles: los términos pudieron definirse de una vez por todas porque carecen de significado real. Lo que nada significa no expresa nada. Las demás ciencias son expresivas *porque* son significativas.

La conexión entre expresividad e historicidad resalta aquí una vez más. Aparte de la evolución morfológica y semántica de cada lengua, las formas expresivas están sometidas al influjo directo y variable de las situaciones. La hermenéutica es semántica, sintáctica y además histórica. Por ella podemos comprender con precisión qué quería decir cualquier autor antiguo, por ejemplo Heráclito: qué realidades quedaban expuestas en unas fórmulas que expresaban la situación vital del autor, la situación social de Éfeso, la situación histórica del mundo griego. La expresión es una vía de acceso al ser que es común y singular a la vez. En suma, la significación no se mantiene a pesar de la expresividad, sino precisamente y únicamente por ella. *Todo lo que expresa significa*; *todo lo que significa expresa.*

Expresividad no es relatividad. Son expresivas las verdades que nos parecen más inconmovibles; no sólo aquellas que luego resultaron dudosas y fue preciso descartarlas. El relativismo tiene que descartarse por una razón que no se ha invocado en las usuales discusiones, a saber: porque rompe la continuidad del proceso histórico. La sucesión de verdades formaría una serie discreta. En el relativismo, por consiguiente, no existe el error. Por su lado, la tesis opuesta considera que el error es el que rompe la continuidad de las verdades.

Puede cambiar el rumbo de la filosofía, como ciencia de la ciencia, establecer la relación dialéctica entre la verdad y el error. Porque esta relación es lo único que permite explicar el fenómeno de las innovaciones. Sin novedad no hay continuidad. Cada verdad contiene la posibilidad de otra verdad. Pero también el error posee esta virtud estimulante. Dogmáticamente afirmamos que la verdad es verdadera, y que no puede ser errónea al mismo tiempo. Lo cual es cierto, pero también es insufi-

ciente. En el proceso real del pensamiento, la verdad y el error no son términos incompatibles. El nexo que los mantiene unidos no es sólo esa porción de verdad que hay en el error, en tanto que es significativo e inteligible; es sobre todo su vigencia en la historia del pensamiento, equiparable a la vigencia de las verdades. Incluso después de haber sido denunciado como tal, lo erróneo sigue siendo promotor de nuevas reflexiones, de innovaciones inesperadas.

La continuidad que observamos en el proceso histórico de la ciencia, aparece igualmente en el nivel precientífico del pensamiento. Lo cual apunta a la cuestión del para qué de la verdad. Es indudable que el hombre necesita la verdad; no puede existir sin ella. A diferencia de otros seres vivos, tiene que representar verbalmente a las cosas para tratarlas; tiene que saber qué son y cómo funcionan. ¿Qué clase de ser es el que, por una necesidad biológica singular, tiene que existir apoyándose en verdades? Esta es la cuestión clavicular, pues la verdad se necesita por su permanencia: no puede servir de apoyo si es transitoria. A pesar de lo cual ya hemos visto que también nos sustentan los errores, y esto significa que no son vitalmente negativos por completo.

Estamos inseguros, pero no del todo. Aparte de que hay verdades invulnerables, como comprobaremos más adelante, la misma historicidad de las verdades revela en ellas una permanencia. *La verdad es siempre lo buscado por el hombre*: lo requerido en cualquier nivel de vida y en cualquier ruta vocacional. Este anhelo de verdad es el anhelo de ser. Ser quiere decir ser-más, ser verdaderamente hombre. Pero la verdad de la hombría no se da, sino que se busca. El camino de la búsqueda es, para todos, el camino del saber y el camino de la vida.

El hombre ha de captar el ser ajeno, que ya está dado de una vez, pero que es inagotable. Por ello es menester, más que buscarlo, rebuscarlo. Esta rebúsqueda, cuando es metódica, recibe en ciencia el nombre de investigación, y su resultado se llama verdad. El para qué de la verdad es tan vital en ciencia como en la existencia ordinaria. El anhelo de verdad no se sacia nunca por dos razones: porque el hombre no se completa a sí mismo definitivamente, y porque el ser que debe conocer siempre "da de sí". El fin de la ciencia es justamente conocerlo en-sí. Y entonces la tarea científica prosigue sin cesar. La historia es búsqueda de la verdad; la verdad es histórica.

§ 10

Antes de la filosofía, el hombre dice verdades, pero no las busca. La búsqueda es una manera de estar entre las cosas no impuesta por su presencia. Para esta posibilidad vital no se empleó una facultad de que ya dispusiera el hombre. Una razón fue creada por los filósofos para dar razón. En un momento de su historia, al hombre no le bastó ver las cosas y tratarlas. Encontró una manera de tratarlas que consiste en hablar de ellas con razón, diciendo puras verdades.

La ciencia ha sido, y seguirá siendo mientras exista, una manera de hablar, creada por el hombre, y por tanto una tarea histórica. La verdad es una posibilidad de ser. La vida puede transcurrir sin verdades de razón. Pero una vez que la filosofía consolida su posición en el mundo, los hombres empiezan a advertir que esa posibilidad del habla verdadera entraña una especie de necesidad común. Es necesario decir la verdad; el imperativo del ser crea responsabilidades. Los *verba dicendi* son las palabras responsables de exponer el ser. Hay que decir la verdad significa: hay que dar razón del ser, si queremos saber lo que es *en verdad*.

La dádiva de la razón tiene la simplicidad de su propósito; pero es compleja por lo que implica. Contiene una razón *de* algo, que se da *a* alguien, y que se da *por* algo. Resaltan así, dialécticamente conjugados, los tres componentes del acto verdadero, que en lenguaje técnico se denominan: contenido significativo, intención comunicativa, motivación existencial. Esta triple implicación permite comprender mejor la historicidad inherente al acto de dar razón; sobre todo cuando se observan las concordancias y las diferencias que presentan, a este respecto, la verdad científica y la precientífica, la verdad y el error en general, la verdad de hecho y la verdad de teoría.

El pensamiento precientífico, aunque no dé razones, obtiene verdades seguras cuando expone los hechos. La verdad no tiene que ser metódica y sistemática. Otras formas orgánicas de pensamiento, como el mito y la tecnología, contrastan con la ciencia. Pudiera creerse que el mito griego ofrece una verdad sobre las realidades naturales y humanas. Lo que ofrece es una interpretación de las relaciones del hombre con esas realidades. Sin duda el mito es histórico por esa expresividad. Ha servido de apoyo vital para el hombre, pero no hace presa en el ser mismo. En cambio la tecnología es histórica, pero no sirve de apoyo justamente por-

que sirve, porque es interesada. No es base, sino medio; es racional, pero su propósito no es dar razón; utiliza las verdades, pero no las busca. La razón que se da es la *verdadera* razón vital.

La tecnología, que se ha considerado en nuestros días como la racionalización suprema de la vida, representa el ocaso de la soberana razón. La razón es soberana por su libertad: por la gratuidad o la gracia de su dádiva. El logos de la tecno-logía no es carismático o gratuito. La utilidad es vital, en tanto que biológicamente necesaria. La ciencia es vital en tanto que es in-necesaria. Innecesaria porque es posible, o sea libre. La razón técnica es sumisa porque es indispensable. No da razones de nada, ni de sí misma. En cambio, la razón pura no se inclina sino ante el ser; su motivación es la pura verdad. La motivación define la función.

El ocaso de la filosofía se debe a motivos históricos, pero no a su propia historicidad. Es posible que el hombre vuelva a existir sin verdades de razón; que deba regular su vida en comunidad con una razón que se evalúa por su exactitud cuantitativa, y que reúne la perfección de un formalismo automático con la eficiencia de una directiva práctica. Lo que no es posible es que la filosofía sea sustituida. La cibernética no es un progreso de la razón: es una vía racional distinta.

Debe resaltar el hecho de que la libertad inherente a la razón se halla lo mismo en el error que en la verdad. También el error es un acto que consigue efectivamente dar razón. Porque dar razón no significa acertar, sino exponer el ser. Todo error, insistimos, contiene un tanto de realidad; representa aquello que es identificable; aquello mismo que permite corregirlo o rechazarlo. Y ésta es otra diferencia notable entre la auténtica ciencia y la llamada ciencia tecnológica. En esta última, el error es el fracaso del proyecto; un incumplimiento de la motivación existencial; en suma, una infracción del principio de eficiencia, que es el regulador de sus operaciones racionales. Por el contrario, en la ciencia, y sobre todo en la filosofía, el error no viola el principio vocacional. Éste determina que el propósito de dar razón quede satisfecho invariablemente. Cualquiera que sea la evaluación crítica del resultado, la razón consigue dar razón.

El error es un simple desajuste con aquello de que se da razón. Pero la razón está dada y ahí queda. La permanencia es lo más revelador. La técnica es histórica. Sin embargo, su pasado carece de actualidad. La historia de la tecnología hace caso omiso de los errores. El invento fracasado, los procedimientos superados, pueden recordarse como simples cu-

riosidades; son vestigios que ya no se pueden reactivar. La historia de la filosofía no es un museo; ella mantiene la actualidad *vital* de todos los intentos de dar razón. Estos son actos históricos justamente porque no están sujetos a la caducidad que es inherente a las técnicas. La filosofía no caduca. El juego dialéctico de la verdad y el error en el curso histórico la mantiene en vigencia total y permanente.

El hombre es el ser de la verdad. Adquirió históricamente (porque produjo en sí mismo) la capacidad de decir verdades sobre el ser, lo cual implica la capacidad de errar. Antes de la filosofía, el hombre incurre en esos errores prácticos que llamamos equivocaciones, pero no comete errores "lógicos". El uso de razón no garantiza de antemano el acierto, ni la posesión integral del objeto. Sin embargo, hay un caso especial en que la diferencia entre verdad y error es tajante: cuando se trata de hechos, y no de opiniones o teorías, el error es una posesión fallida y debe suprimirse con urgencia.

Examinando con la precisión debida las diferencias entre verdades de hecho y verdades de teoría, en cuanto al cumplimiento del propósito de dar razón, nos vemos obligados a ensayar una inversión revolucionaria en el esquema científico tradicional. Formulado de manera sucinta: lo que estaba en la cúspide tenía que descender a la base; lo más firme se halla en el comienzo, y lo más inestable en la culminación.

Toda ciencia parte de una base empírica. Los hechos son como son, y nunca pueden ser objeto de disputa. Pero su conocimiento requiere interminables exploraciones, y además la ciencia tiene que integrarlos en sistemas legales. Por este motivo, se creyó que las verdades de hecho, aunque iniciales, no eran fundamentales. La ciencia lograría mayor firmeza en la medida en que avanza en la escala ascendente: desde las verdades de hecho a las verdades legales, y de éstas a las supremas verdades de teoría. En esta progresiva interacción, parecía que la historicidad afectaba más al conocimiento de los hechos, mientras que las síntesis, por ser universales, no podían ser históricas.

Éste ha sido, y sigue siendo, el modelo aceptado sin reservas críticas. Sin embargo, es inquietante aquella presunta debilidad de los comienzos en la construcción científica. La filosofía moderna ha reconocido la variedad de las verdades. Recordemos la distinción clásica que establece Leibniz entre verdades de razón y verdades de hecho. Las primeras son principales. Pero, ¿acaso no son también racionales las segundas? En la arquitectura de la ciencia, toda posible teoría se apoya en los principios.

Pero resulta que estos "principios" son también creaciones teóricas. Carecen, por tanto, de la firmeza de los hechos.

Descubrimos inesperadamente que los principios han de ser verdades de hecho. Cumplirían con las condiciones *a priori* de un auténtico fundamento: serían evidentes, o no argumentables; comunes, o universales; inalterables, es decir, no históricas; y sobre todo, serían primarias. ¿Puede ser fundamental una mera verdad de hecho? Así como hay varias clases de verdades, también hay varias clases de hechos. En rigor, las leyes de la ciencia son auténticas verdades de hecho. En cambio, las verdades de teoría son hipótesis: cualquier nueva ley, cualquier nueva inspección de los datos puede desvirtuarlas.

Esta inestabilidad es la cara externa de la historicidad. El modo de obtención de las teorías, su gestación, es el aspecto interno: al cual debemos atender para que no nos decepcione o desconcierte la vigencia efímera de unas verdades que ocupan el lugar superior. Ellas cumplen ahí su cometido histórico. Su historicidad tiene, pues, este otro sentido: su provisionalidad no es defecto, sino justificación. Las teorías son pensadas para que *no* duren. Las verdades legales son también factura humana; pero están destinadas a durar, porque son eminentemente representativas. Las verdades cimeras de teoría son prospectivas. Con ellas la ciencia se aventura más allá del dominio fáctico y legal, ideando las grandes estructuras globales de la realidad; integran un cuerpo de leyes, y a la vez lo superan, abriendo vías nuevas a la investigación futura. Esto es historia.

Los principios no tienen historia. Como fundamento, son condición de posibilidad de las verdades legales y las teóricas. Son base en el sentido de un auténtico punto de partida. Pero si no son *productos* de la ciencia, como las leyes y las teorías, esto significa que los principios son *datos*: son verdades de hecho. La ciencia parte sin supuestos; pero no parte sin disponer de un apoyo seguro. O sea que *el principio de la ciencia es anterior a la ciencia.*

El principio se halla en el principio. A partir de ahí, comienza la historia: lo dado no es histórico. Cuando por fin coinciden el fundamento y el comienzo, se advierte que la cima de la ciencia no puede constituirse en fundamento porque es una concepción del científico, y por tanto un producto histórico. Como pura y simple cuestión de hecho, lo más valioso está ya en el inicio. Pues si el valor depende de la permanencia, nada es tan permanente como las verdades de hecho; las teorías son más

inestables. Rige aquí un precepto funcional de tipo dialéctico: el pensamiento es menos representativo cuanto más general o abstracto, e inversamente. La teoría es más acentuadamente expresiva e histórica que el saber empírico.

Las discusiones de los filósofos sobre las verdades principales versaban sobre hipótesis. Éstas eran teorías *de* los principios. De ahí la consecuencia inadmisible: la cuestión de los principios quedaba absorbida por la historia. Pero la historicidad de la filosofía requiere la existencia de algo que se sustraiga a la historia. Cuando la filosofía logra por fin reconocerlo como condición previa de su actividad, encuentra en este inicio la razón de su propia historicidad. Las verdades de hecho principales son fundamento del ser y el devenir de la filosofía.

La coincidencia del inicio y el fundamento, con la consiguiente inversión del esquema tradicional, obliga desde luego a discernir entre las verdades de hecho que son puramente fácticas, y las que llamamos verdades de hecho principales. Es un hecho la caída de los cuerpos. La ciencia formula la ley de este fenómeno. Hay hechos de otra índole que no requieren ni admiten una razón legal: el hecho de la omnipresencia del Ser; el de la temporalidad de lo real; el de la comunidad de aquella presencia; el de la comunidad de la propia razón. Estos hechos principales son evidencias irrecusables. Sirven de base para la existencia, y no sólo para la ciencia. De suerte que, en sentido estricto, no es posible dar razón de los hechos principales. La razón que puede *darse* es razón histórica. Los hechos *tienen* su propia razón.

Se puede considerar sin recelo que la aporía de la verdad y la historia quedó por fin superada. Se cumplió primeramente el requisito indispensable: el problema tenía que plantearse, para que el análisis demostrara que una verdad es posible. Con esta posibilidad debe contar cualquier intento de una revolución en la filosofía. Este análisis de los hechos ha revelado justamente que los principios son verdades de hecho. En los simples preliminares se han obtenido ya algunos resultados revolucionarios. Es imposible que los fundamentos de la ciencia sean *productos* de la propia ciencia. La Tercera Parte de esta obra se dedicará a un examen especial de la cuestión de los principios; la cual, en rigor, también es una cuestión preliminar: sin principios no hay verdades de razón. Pero el programa de una tarea revolucionaria obliga a intercalar una Segunda Parte dedicada al tema de lo humano. No sólo porque éste fue el comienzo efectivo de dicha tarea, sino porque es necesario comprender de

antemano de qué manera puede el hombre ser productor de verdades. Y si las verdades son históricas, la capacidad de producirlas sirve para definir al hombre como ser histórico. Por esta vía ingresaremos en el dominio de la ontología.

SEGUNDA PARTE

III. TEORÍA Y MÉTODO DE LAS SITUACIONES VITALES. RELATIVIDAD DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

§ 11

INICIAR una obra de pensamiento con el tema del hombre no significaba establecer en el hombre el principio de la filosofía. El método situacional se asentaba ciertamente en algunas ideas previas sobre la vida humana que no desempeñaban un papel básico en las psicologías predominantes. A su vez, la aplicación de este método suscitó ideas nuevas que completarían un esquema sistemático. Pero este resultado teórico no sería una modalidad filosófica de la psicología. Tampoco podría considerarse como el boceto de una filosofía psicologista. La psicología situacional no es un producto híbrido: tiene un fundamento que es válido estrictamente en ese dominio científico.

El cometido quedaba señalado inicialmente por la convicción de que la psicología debía renovarse; o más bien ampliarse, ocupando un territorio de hechos que solían adscribirse a la antropología filosófica. Se trataba de hallar un método de análisis psicológico que fuera a la vez universal y concreto; que permitiera establecer las formas constantes de integración del sujeto en su ámbito vital; cuyo rigor no quedara disminuido al prescindir del criterio cuantitativo. Esas formas se desprenderían de los datos más precisos e individualizados; pero, a la vez, por su carácter estructural y funcional, serían válidas para cualquier individuo en cualquier lugar y tiempo.

En definitiva, aquello con lo cual el hombre puede entrar en relación vital no es una muchedumbre de términos amorfa. La infinita variedad del no-yo se contrae a unas categorías definidas, que constituyen un referencial invariable. Procuré examinarlas con detalle a partir de *La idea del hombre*. El hombre se relaciona consigo mismo, con el prójimo, con la naturaleza y con las divinidades. No hay otros posibles términos de relación. Este esquema, que permite una comprensión más adecuada del proceso histórico, derivó de una diversificación de las situaciones vitales formalizada en la *Psicología*. Ya en esta obra resultaba patente que una cierta idea del hombre, basada en el suelo firme de los hechos concretos, asomaba en el concepto mismo de situación. Sin contar, pues, con

las derivaciones filosóficas, la utilidad de este concepto metodológico en psicología estaba vinculada a su valor sistemático o teórico. En otras palabras: la revolución metodológica era posible y viable porque era necesario descartar otra idea del hombre implícita en la psicología naturalista.

La unidad de método y teoría resaltaba en los dos propósitos que animaban la investigación situacional. Era el primero invalidar el supuesto de la uniformidad del sujeto que estudia la psicología. Sin duda, hay uniformidad en las funciones psíquicas, como en las orgánicas. La percepción, la emoción, la memoria, pueden definirse sin tomar en cuenta las diferencias individuales. Esta misma uniformidad es la que permite luego analizar y cuantificar tales diferencias concretas. Pero todas las funciones o facultades son instrumentales: prestan un servicio vital. Las finalidades a que destina cada sujeto sus recursos psico-físicos no son experimentables: son factor de diversificación, y cualifican su modo de ser de manera más decisiva que el índice de sus capacidades.

Sirve de algo el conocimiento de esos resortes uniformes y de sus variantes individuales. De poco sirve para el saber del hombre, pues no facilita una comprensión de la vida en su integridad, y esto quiere decir en su desarrollo. ¿Qué sabemos de un hombre, si nada sabemos de la vida que ha llevado? ¿O qué sabemos de los hombres, si no examinamos en el despliegue histórico el ejercicio de sus facultades? La filosofía no puede declararse incompetente para esta índole de estudios. Tampoco la psicología.

La percepción, por ejemplo, debe ser estudiada como función psicofísica, y es susceptible de análisis experimental. Pero la insuficiencia de los resultados obtenidos resulta manifiesta cuando se advierte que la percepción no es cualitativamente indiferente respecto del objeto percibido. Considerada en abstracto la función, da lo mismo que ese objeto sea una obra de arte, una lámina de Rorschach, o el incendio de un bosque. No cabe duda de que *la experiencia* del sujeto es muy distinta en cada una de aquellas situaciones, a pesar de que empleó en ellas la misma facultad visual. Ese concepto de experiencia iba a adquirir una importancia sustantiva en el método de las situaciones.

Desde luego, la comprensión del sujeto obliga a tomar en cuenta, no sólo el dispositivo de sus facultades diferenciadas y cuantificadas, sino su disposición caracterológica, y hasta su disposición momentánea: su estado de ánimo, su línea de atención, etc. En todo esto se incluye su iniciativa, que es un factor incalculable por naturaleza. El hombre se conoce por

su acción, por su conducta. Precisamente la conducta es lo que no investiga el llamado conductismo. Pues la acción no es meramente reacción mecánica, independiente del proceso de transformación subjetiva.

El comportamiento no es un sistema de reflejos. Esa doctrina, que lleva a su extremo final la concepción mecanicista, está incapacitada, por razón de su propio método, para explicar la facultad que tiene el hombre de sustraerse al influjo de los estímulos que condicionan sus reflejos, y de cambiar sus propios hábitos. Tampoco la situación debe entenderse, como es usual, en el sentido restringido de lo circundante: como el dispositivo de los estímulos externos de toda índole, a los que está sometido el hombre en todo momento. La situación es una correlación: incluye al sujeto de quien se dice que *está* en situación. O sea que la paradoja de una psicología que parecería dinámica, puesto que investiga en general las funciones y la conducta, consiste en que su método se aplica a un ser supuestamente estático: un ser que se mueve o funciona, pero que no cambia.

Lo cual nos lleva al segundo propósito del método situacional, que era el de superar el aislamiento del sujeto. El aislamiento resulta, en efecto, del supuesto de un dinamismo mental sin verdadera actividad vital, y se supera cuando ingresa en el campo del análisis el factor esencialmente imponderable que es la libertad. La libertad no es una facultad, que pueda asignarse a un órgano específico. La libertad de acción está en el acto. En verdad, sólo puede llamarse acto al acto libre. Aunque la iniciativa procede de adentro, la libertad es relación, o sea correlación. Que el hombre no está solo no significa algo tan elemental como el hecho de que está rodeado de otros seres, y de que responde a los estímulos externos, según el grado de sus capacidades individuales. El comportamiento es efectivamente conducta porque es una secuencia de actos *conducidos* con facultad de autonomía, y con un cierto grado de coherencia caracterológica. El hombre no está solo; su libertad es, por así decirlo, dialógica.

La conducta no está determinada unívocamente por aquella conjugación de los estímulos con las capacidades funcionales; como si pudiera adaptarse aquí de alguna manera la ley física que establece la equivalencia de la acción y la reacción. Dados los valores métricos de los excitantes, y los valores diferenciales de unas determinadas facultades, el resultado sería previsible con un margen de error desdeñable. Claro está que esta presentación tiene casi el aspecto de una caricatura, pero sólo acentúa los rasgos del procedimiento. La acentuación es válida si consigue mostrar

la irrebasable limitación de un procedimiento que deja al margen demasiadas variables.

Las variables importan, porque ellas no permiten sólo comprender *una* vida, en términos de biografía, sino comprender toda estructura vital, en términos rigurosamente conceptuales. Los mecanismos de acción y reacción no explican la pericia manual que exhibe Fra Angelico en sus miniaturas. También tiene pericia manual el alfarero. Ni explican la diferencia de estilo pictórico entre Hals y Rembrandt. Dos artistas viven en el mismo lugar y tiempo; uno representa el ápice de un estilo consagrado, el otro es un innovador; ambos emplean las mismas facultades de visión y de imaginación.

La psicología situacional permite dar razón de las innovaciones. Pues la acción es indeterminable; intervienen en ella unos factores que son incalculables, pero no irreductibles a razón. La acción del pintor no es meramente reactiva. Es una forma específica de relación vital con los mismos estímulos a los que está sometido su vecino. Quien produce algo influye en el exterior, después de haber sido influido. Pero la obra influye a su vez en quien la produjo, como si fuera ajena. Y así prosigue y se complica un movimiento de ida y vuelta que deja huellas situacionales. De suerte que el sujeto no sólo está sujeto o sometido, como ser re-activo. La verdadera acción es la suya, la que procede de adentro, y se ejerce sobre lo externo, alterando cualitativamente el dispositivo situacional. La alteración, o sea el tiempo vital, es lo que no puede captar el método mecanicista.

§ 12

Antes de haber formado el concepto de una "situación revolucionaria", podía percatarme de que la psicología, en el conjunto de sus varias direcciones, requería una operación revolucionaria. Aunque muy notables, los avances de esta ciencia se producían en el cauce angosto que ella misma había fijado. El cambio metodológico lo imponía la necesaria ampliación de ese cauce. Era preciso analizar la vida humana en la concreción de sus múltiples relaciones.

Saltaba a la vista el hecho de que dos sujetos diferentes, o un mismo sujeto en dos ocasiones, pueden reaccionar de diferente modo ante un mismo dispositivo. Se aclara así que el término dispositivo y el término situación no son sinónimos. Decimos que el sujeto está en situación. Esta

frase común es correcta. Conviene insistir, sin embargo, en que el sujeto no está en la situación como si estuviera inmerso en un medio ajeno: como la barca en el mar o la pelota en el aire. Hablando en rigor, no cabe decir siquiera que un mismo sujeto reacciona de manera diferente en dos situaciones similares. Las situaciones son diferentes precisamente por la diferencia del comportamiento. La situación no es pura exterioridad: es una correlación de lo interno y lo externo. Cambia la situación cuando cambia el modo de estar en ella: la pre-disposición subjetiva.

Todas las diferencias que puedan advertirse entre dos sujetos, por su cuerpo, su temperamento, su carácter y su conducta, no son más que diferencias situacionales: modos de *estar en*, que quiere decir modos de ser. Pues no todas las situaciones son ocasionales y momentáneas. Todas se integran en la unidad de la experiencia; pero unas son constituyentes originarias, como ser varón o hembra, o haber nacido en cierto lugar. Otras son permanentes a partir de un momento de la vida, como ser monje o criminal; las cuales no se desvanecen con la apostasía o el arrepentimiento. En fin, unas son adventicias y pasajeras, otras facticias; unas las produce el sujeto mismo, otras sobrevienen, causadas por los demás o lo demás.. Lo que es cada individuo, como unidad orgánica total, aparece en el tejido complejo, pero discernible, de sus situaciones vitales.

Tenemos, pues, dos dispositivos integrados: el externo y el interno. Ambos son cambiantes. El primero es condicionante de las experiencias que tenemos del segundo, e inversamente. Pero la situación también está condicionada por la conformación somato-psíquica, que es más estable. Ningún condicionante impide la iniciativa del sujeto cuando conforma su predisposición. Por lo menos, no de una manera unívoca. La iniciativa es una variable que altera en cada caso las condiciones previas. Además, el propio dispositivo externo incluye un factor de variaciones irreductible: junto a los estímulos físicos, está la iniciativa ajena. Y como las acciones y reacciones del otro-yo son imprevisibles, la predisposición del yo ofrece en su incertidumbre una nota constante: es un permanente estado de expectativa. Variaciones modales de esta constancia, como el temor, la confianza, la previsión o la sospecha, son maneras personales de estar en situación, correspondientes a ese condicionante variable que es la conducta ajena, incorporada a la propia situación.

Las expectativas se conjugan en reciprocidad, como si hubiera un diálogo de las predisposiciones, previo al diálogo efectivo de las palabras y las conductas. El dispositivo del sujeto lo llamamos interno; pero en rea-

lidad la palabra representa la situación de "estar dispuesto a", y esto implica la respectividad o correlatividad, como en toda suerte de situaciones. Se advierte, pues, en primer lugar, que no es necesario que se produzcan unos determinados actos para que la situación vital se constituya como efectiva correlación. En segundo lugar, la distinción entre situación vital y dispositivo externo se completa advirtiendo que no existe una pura exterioridad: incluso lo físico es componente de la situación *vital*. El darse cuenta de algo externo no es un simple registro, sino una vivencia. Pero lo externo incluye algo que jamás podrá ser enteramente ajeno: en el no-yo se encuentra el otro-yo, y su propia vitalidad condiciona la mía en cada situación. La psicología no puede aislar artificialmente al sujeto.

El hombre nunca está solo. La soledad es una manera insatisfactoria, o en todo caso insólita, de estar en compañía. Es una situación vital tan correlativa como cualquiera. Estamos en soledad respecto de alguien o de algo, por decisión o por necesidad. La presencia del no-yo está incluida en la vivencia misma de la soledad. Sólo por abstracción provisional puede la ciencia eliminar algunos de los correlativos y correspondientes. El físico, el químico, el biólogo, pueden repetir cuantas veces sea conveniente las condiciones de un experimento. En ciencia natural, el investigador se sustrae al fenómeno que estudia. El psicólogo no puede sustraerse. No es posible reproducir las condiciones del experimento porque los fenómenos psíquicos no se repiten, sino en su mecanismo, el cual carece de significado vital. Y además, porque el propio psicólogo está integrado, como ser humano, en el experimento que él ha proyectado y lleva a cabo.

Esta limitación es paralela de la que expresa en física el llamado principio de indeterminación, derivado del hecho de que el fenómeno queda irremediablemente afectado por los propios instrumentos que se emplean para producirlo. En psicología, la forma extrema y más visible del límite se halla en esa peculiar experimentación que es el psicoanálisis, donde la correlatividad del sujeto y el investigador está prevista y se incorpora al método terapéutico.

La experimentación es una técnica relativamente nueva en la ciencia. Ésta se había nutrido de la observación durante milenios. La posibilidad de experimentar se basa en la regularidad o constancia de los fenómenos. Pero como el estado del sujeto humano presenta demasiadas variables, el experimento psicológico tiene que prescindir del dinamismo y aplicarse a lo menos sustantivo, a lo que es susceptible de reiteración. Esta reducción, aunque sea meramente técnica, y por tanto legítima, establece un

"estado de soledad" que reduce el alcance del experimento. Las relaciones del yo con el no-yo son sustantivas justamente porque son variables. Sus variaciones modales ilustran sobre "la psicología del sujeto" justamente porque no son cuantificables. Y en fin, son sustantivas porque pueden afectar incluso los resultados cuantitativos del experimento. Las llamaríamos variables de indeterminación, y el experimentador debiera, pero no puede, tomarlas en cuenta. La psicología sí puede y debe tomarlas en cuenta. Pero esto exige un cambio de método. Por definición, sólo son experimentables las invariables.

Por tales razones, el cualificativo de vital debe acompañar sin falta al sustantivo situación. Con él se indica que la situación abarca lo externo y lo personal, funcionalmente integrados en una correlatividad dinámica; que además hay otro factor de dinamismo que aparece en lo puramente externo: hay cambios externos que, como las horas del día, las estaciones y los estados del clima, promueven cambios típicos en el dispositivo interno. Y por encima de todo, el dinamismo externo contiene ese factor específicamente vital que es la persona ajena, cuyo comportamiento me afecta más que nada, en tanto que es a la vez constante en su presencia y su ejercicio, y más imprevisible aún que las mutaciones del clima.

No existe la pura interioridad. Pero hay que entender que lo exterior no aparece humanizado porque está poblado de otros seres como yo. Esta población no tiene un valor o significado meramente fáctico. El yo no sería posible sin el tú. La presencia del uno frente al otro es un hecho de intercomunicación. Que quiere decir: yo no podría relacionarme con la realidad física sin comunicarme con el prójimo. Por su parte, esa realidad puede llamarse naturaleza, mundo, no-yo, o como se quiera; cualquier cosa menos dispositivo de estímulos. Es algo que ingresa en la consideración psicológica como término de relación vital: pertenece, diríamos que por derecho propio, a la situación humana.

Es fácil reconocer que el tú debe ser incorporado al plan de una psicología comprensiva. También ha de incorporarse la realidad no humana. Debido a que mis relaciones con esta realidad no son uniformes e inalterables, se puede afirmar que el ser humano humaniza al ser no humano. El dato del cual hay que partir es la complejidad y variación constante de lo que, para entendernos, decimos que está fuera: fuera de mí. Pero éste es un modo convencional de hablar. Lo que está fuera está dentro: dentro de mi situación. Esta estancia interior asegura que lo externo no

es la situación, y al mismo tiempo que es un componente suyo que ya no puede desdeñar una investigación psicológica cabal.

Los conceptos de dinamismo y comunicación quedaban reunidos, y se apoyaban el uno al otro en teoría situacional. Acaso ninguno de esos dos conceptos habría logrado, por sí solo, superar efectiva y definitivamente el supuesto aislamiento del sujeto y su condición estática, con el cual operaba la psicología naturalista y mecanicista. Era su conjunción lo que les daba su efectividad. A esto se debe también, como iremos viendo, su potencial teorético: esos conceptos pudieron invadir más tarde el dominio de otras investigaciones que ya eran estrictamente filosóficas.

Es un problema para la filosofía precisar rigurosamente qué se entiende por "lo ajeno". La sabiduría antigua reconoció que nada humano es ajeno. La naturaleza es ajena porque es indiferente. Sin embargo, mi ser está inmerso en ella, con una forzosidad insoslayable. Al mismo tiempo, ella está incluida en mi propio ser, bajo especie de cuerpo orgánico. El panorama de cuestiones que abre el hecho de esta doble inserción no es incumbencia de la psicología, pero sí el hecho de la reciprocidad. Por la existencia del hombre, la naturaleza se convierte en componente de una situación *vital.*

Disuelve muchas confusiones en psicología percatarse de que una realidad que sea *puramente* naturaleza sólo existe para la ciencia natural. Sin duda, esta ciencia la considera en su ser de verdad: investiga cómo es en sí. Desde el lado humano o vital, resalta la abstracción que lleva a cabo la ciencia, aislando a la naturaleza, prescindiendo de las variables relaciones que yo, y todos nosotros, mantenemos con ella indefectiblemente. La ciencia tiene que deshumanizarla. Pero también es ciencia la psicología que, en plan situacional, examina la apropiación de la naturaleza que efectúa el hombre en su existencia cotidiana. La psicología no considera la naturaleza como ser-en-sí porque el hombre la vive como ser-en-mí. Esto cambia el sentido de su exterioridad: de su mero ser-ahí. La enajenación no es posible.

Y este hecho no es independiente de la comunicación. Pues la naturaleza es primariamente, y nunca deja de ser en la vida, término de referencia *común.* Los hombres perciben la naturaleza y están en ella. Pero el estar es justamente un modo distintivo de ser. El animal no pertenece a la naturaleza: *es* naturaleza. Pertenece a ella quien es algo más, o sea quien la comunica y actúa sobre ella. La sobre-naturaleza define a un ser co-operativo. Toda operación es dialógica. Puede decirse que el hom-

bre pertenece a la naturaleza en el sentido vital de convertirla en pertenencia suya.

Lo cual ya empieza con el propio cuerpo, del que dice cada uno de nosotros: este es *mi* cuerpo, sin dejar por ello de reconocer su entidad natural, su dependencia irrompible respecto de sus elementos químicos. El cuerpo es único e intransferible, como unidad biológica, a pesar de que esos elementos son los mismos en cada uno. Pero este cuerpo posee también una singularidad *psicológica.* Es cuerpo humanizado: objeto y sujeto de relación vital o sobre-natural. No se habla de él como de cualquier otro ser físico. El cuerpo tiene su propia elocuencia. Sus disposiciones, sus estados y sus mensajes se integran en la situación vital y la transforman.

La imposición de la naturaleza, universal, uniforme para todos e invariable, constituye para el hombre una situación fundamental que cualifica inconscientemente la intercomunicación: es una especie de hermandad prestablecida. Aunque podemos hablar de la situación en que está una cosa, en rigor las cosas no están en situación. El hombre está en situación de sumiso en la naturaleza, y esta sumisión realza la singularidad de su existencia y su experiencia. Pues la acción de la naturaleza sobre mí corresponde a la categoría de necesidad; mi reacción, o sea el modo de acomodarme en ella, requiere otra categoría. El sistema variable de acciones individuales y cooperativas, que en términos ontológicos constituye el orden de la libertad, corresponde a lo que en psicología hemos llamado carácter.

El carácter es nota individual, pero es esencialmente comunitario: es un modo de *estar ante.* No hay carácter sin correlación de caracteres. A diferencia del temperamento, que es dado como conformación somatopsíquica constitucional, el carácter se forma. Toda formación es una conformación. La presencia del tú, con su carácter siempre distinto del mío, no es un hecho contingente. Yo estoy ante el otro-yo como partícipe de su experiencia, como componente de sus situaciones vitales, como conformador de su carácter. Esta reciprocidad o solidaridad básica se produce porque ambos estamos integrados en una naturaleza a la que hemos convertido en ámbito vital común. Por esto mismo, es una deficiencia de la psicología tratar nuestra relación con ella en términos naturalísticos. La psicología situacional considera a la naturaleza como objeto de experiencia común, o sea comunicable.

§ 13

¿Cómo podría la psicología naturalista someter a experimentación las acciones cooperativas? La variedad de esas acciones es inagotable, y constituye para cada hombre el caudal casi entero de la vida. En el laboratorio, la experimentación psicológica utiliza medios mecánicos que sólo pueden aplicarse a un individuo, lo cual requiere varias abstracciones. Los instrumentos permiten reproducir, en circunstancias prescritas, los estímulos físicos que recibimos de la naturaleza. El artificio es legítimo, pero el estímulo ha sido sustraído de la complejidad en que aparece normalmente. La sensación, a su vez, queda también aislada de las otras que acompañan en la vida al estímulo específico. La sensación de la luz, por ejemplo, nunca es un fenómeno puramente visual; como la sensación del sonido o el ruido no es meramente auditiva. Luz y sonido se dan juntos, y ambos van acompañados de otras percepciones y afecciones mentales. Nunca nos encontramos ante nada que sea puro estímulo. Siempre atribuimos la sensación a una entidad, la cual aparece conectada con otras, y a la que damos en nuestra mente una acogida que varía cualitativamente, o sea situacionalmente.

Esto sucede incluso en el laboratorio: el estímulo lo referimos al aparato; si es luminoso, obtiene una acogida distinta de la que prestamos a la luz del día o al fogonazo de la artillería. El experimento prescinde deliberadamente de lo que llamamos acogida, y de sus valores cualitativos. Esto nos impide obtener datos valiosos, pero la legitimidad del procedimiento depende, en definitiva, de un reconocimiento previo y taxativo de esa restricción inicial.

También presenta inconvenientes la sustracción que se lleva a cabo en las pruebas de capacidad mental. Por la misma textura de los cuestionarios, y la manera como se aplican las pruebas, éstas arrojan poca luz sobre el carácter. Paradójicamente, dan indicios más fidedignos de la situación vital *transitoria* de quien se somete a la prueba, lo cual defrauda la intención con que ésta se concibió.

Ninguna prueba puede medir la capacidad de adaptación, que es una nota del carácter más relevante aún que la memoria o la percepción, o la inteligencia. Es una capacidad de cambio, que todos poseemos en mayor o menor grado, y que es esencialmente inexperimentable. La eficacia de la prueba queda casi anulada si el testimonio del sujeto tiene un valor

efímero, y no sirve para definir su individualidad. A veces la misma prueba se aplica al mismo sujeto en ocasiones sucesivas. Pero este procedimiento rompe la continuidad, y el perfil de carácter que se obtiene es meramente estático. Además, las pruebas no toman en cuenta las motivaciones y circunstancias que ocasionaron las diferencias en los resultados.

Se requiere otro método para captar la adaptación del sujeto cuando se corrige a sí mismo; cuando enmienda sus errores, sus inclinaciones y sus preferencias habituales; en suma, cuando aprovecha la experiencia para su aprendizaje vital. La variedad de estas situaciones implica la coexistencia del sujeto con el prójimo, de la que ha sido sustraído para someterlo al estímulo psíquico de la prueba. La comprensión del proceso requiere integridad. Ciertamente, la integridad es biografía. Pero la psicología situacional organiza los componentes *formales* del proceso, y sirve de guía para analizar cada vida individual: esos componentes son comunes.

La utilidad de la prueba psíquica presupone que el sujeto quede por ella clasificado, como si estuviera solo en el espacio y suspendido en el tiempo. Si la clasificación se juzga irrevocable, la prueba carece de valor: no puede usarse con fines selectivos, pues la prueba prescinde forzosamente de la singularidad pasajera de la situación en que se encuentra el sujeto en el momento de someterse a ella. Prescinde también del hecho reconocido de que el propio examen constituye una situación peculiar, la cual altera el dispositivo interno, el funcionamiento ordinario de las facultades y módulos de reacción que pretenden evaluarse. La presentación de los rasgos caracterológicos puede quedar deformada. *Carácter es forma de cambio*: estabilidad y dinamismo a la vez.

Hemos venido comprobando que la psicología puede, y necesita, distinguir los dispositivos interno y externo. Se sobreentiende en cada caso que su unidad funcional es la auténtica realidad vital. Desde luego, la naturaleza tiene su forma propia, independiente de la humana. El hombre no tiene una forma de ser y de existir independiente de la natural. A esta dependencia se añade todavía otra: el tú es una entidad singular e irreductible, y mi forma de existencia depende de la suya.

Sin embargo, la suma de las dependencias no es una subyugación, como si cada una de ellas redoblara las constricciones de las otras. Ocurre más bien que, siendo varias, ninguna de ellas es determinante de manera unívoca. Dependemos de la naturaleza de una manera básicamente uniforme. ¿Por qué no hay la misma uniformidad en los comportamientos? En el comportamiento discernimos el carácter: su variedad resalta sobre la uni-

formidad del influjo natural. En efecto: mi carácter depende del ajeno, y ambos dependen de la manera de reaccionar ante lo que se impone al uno y al otro. La doble dependencia da lugar a una liberación. La naturaleza no responde; la correspondencia es una relación humana. Quiere decir que, aunque todos dependemos primariamente de la naturaleza, yo dependo de lo que hagan los demás con la naturaleza, de lo que haga yo mismo con ella y con los demás. La libertad, que es carácter, se muestra en la comunidad del hacer.

Es innegable que ciertas cuestiones, planteadas usualmente por la filosofía, sirvieron de incitantes para la revolución psicológica. Una de ellas fue la supuesta soledad del hombre. Convenía realzar aquellos hechos en los cuales se hace patente la coalición del yo con el no-yo. En verdad, si la crítica psicológica se sintió alentada por una renuencia a admitir en filosofía la soledad del yo, por su parte la crítica filosófica del solipsismo aprovecharía los datos recabados por la psicología situacional. La situación era el concepto clave en psicología; la comunicación sería el concepto clave en la ontología del hombre.

La psicología situacional tuvo que corregir una serie de aislamientos sucesivos. Primero el de la conciencia. La tradición científica había procurado ofrecer de la conciencia un concepto claro y distinto. Si este concepto sigue siendo oscuro (a pesar de que el fenómeno mismo es lo más próximo y patente para cada cual), es porque la distinción se obtenía mediante abstracciones. La conciencia, realmente, no se podía aislar de las funciones psíquicas que son, ellas mismas, conscientes. ¿Y cómo se integraría con ella el dinamismo inconsciente o subconsciente en la unidad psíquica?

La dificultad de definirla en sí misma, sin involucrar otros términos, produjo dos resultados. Por un lado, la psicología fue abandonando paulatinamente este concepto; al mismo tiempo recayó en la cuestión de la unidad. Los fenómenos psíquicos debían agruparse por facultades o funciones. Pero tampoco esta unificación era suficiente, pues las funciones no son independientes unas de otras, y hubo que atender a su integración. A su vez, la unidad psíquica no podía considerarse aparte de las funciones somáticas, y la psicología tuvo que superar esa deficiencia con la ayuda, cada vez mayor y más provechosa, de la ciencia biológica.

Esta integración cooperativa es el punto límite a que puede llegar la psicología empírica en su desarrollo. Con ella establece definitivamente su dominio y sus procedimientos. El examen conjunto de lo psíquico y lo

físico revelaba la interdependencia funcional y conseguía, al parecer, completar por fin una concecpción unitaria del ser humano. El riesgo de esta concepción viene de sus implicaciones. La colaboración de las ciencias naturales, solicitada por la psicología, iba produciendo en ésta una tendencia cada vez más señalada hacia el naturalismo; el cual no es ciencia de la psique, ni de la unidad psico-física, sino *teoría filosófica* del hombre. Se comprende que, por motivos de jurisdicción, ese naturalismo no haya adquirido en psicología la forma de una doctrina expresa y razonada. La unidad de los dos componentes humanos se obtenía implícitamente, mediante la absorción de uno de ellos por el otro. La subrepticia "naturalización" de lo psíquico implicaba una idea del hombre como ser natural. El beneficio de una psicología de las situaciones no consistiría en la refutación de una tesis naturalista, sino en la eliminación de los presupuestos filosóficos que le servían de base.

La unificación de lo físico y lo psíquico era obligada; pero estos componentes de la vida humana quedaban todavía aislados. La unidad del hombre incluye lo que no es él: lo que está fuera del perímetro de su individualidad. De suerte que hasta la noción de ese perímetro individual resulta abstracta. El individuo no se puede desglosar de su contexto. El no-yo es un componente del yo. La riqueza cualitativa de las experiencias de relación debe ser analizada con método psicológico; el cual también es positivo, empírico, o sea fenomenológico, pero de una textura muy diferente del que emplea la psicología naturalista.

§ 14

El mundo es un complejo de relaciones vitales. Después de su examen psicológico, estas relaciones se presentarían en *La idea del hombre* como hilo conductor para una ontología de lo histórico. A su vez, la teoría de la mundanidad, que empieza a germinar en esa obra, se desenvuelve sistemáticamente en *La reforma de la filosofía.* Podría decirse que ciertas ideas estaban predestinadas a rebasar los linderos de una disciplina para ingresar en otras, debido a la conexión interna de los temas y su solidaridad. Así es que, persiguiendo por todos lados los fenómenos reveladores de una integración objetiva, se conseguía, casi inconscientemente, la integración del propio pensamiento en las sucesivas fases de su discurso.

El método situacional, que había formalizado las relaciones del yo con el no-yo, permitía sentar las bases de una teoría de la acción. Una psico-

logía no podía tomar en cuenta los resultados "mundiales" de la acción. Pero es oportuno mencionar ahora algunos desarrollos posteriores a la teoría situacional, que servirán para encuadrar el sistema de factores de la acción.

Una concepción del mundo debe comenzar considerándolo como producto de las acciones humanas concertadas. La previa distinción entre mundo y universo es decisiva. El hombre está en el universo; el hombre crea el mundo en que está. Formar parte del universo es una situación fundamental y común. Tiene también estos caracteres la situación que consiste en formar parte de *un* mundo. Pero formar parte de un mundo es formar el mundo propio y transformarlo. Todos los hombres están en el mismo universo. Los mundos son múltiples y variantes. Cada comunidad constituye necesariamente su mundo diferenciado. Puede haber universo sin humanidad; sin el hombre no habría mundo. Existencia es formación de mundos.

El universo es dado; el mundo es producido. El universo es natural; el mundo es histórico. La mundanidad aparece, pues, como un rasgo constitutivo de la humanidad. Estar en el universo formando mundos es una manera única de estar. La comprensión de la mundanidad, como distintivo ontológico, parte del examen psicológico de la relación activa del yo con el no-yo. Era preciso establecer, por tanto, las constantes de la acción.

El tema de esas constantes conectaría sistemáticamente con el tema de los términos de toda relación vital posible. La dinámica del mundo, que concierne a la ontología de la historia (*Idea del hombre*), se asentó en la dinámica de la vida (*Psicología*). En el contexto de la teoría situacional aparecieron los conceptos cardinales de azar, destino y carácter, como factores de la acción, que reaparecen en la ontología de la historia con las denominaciones de contingencia, necesidad y libertad.

Lo primero que se advierte es que esos tres conceptos son interdependientes. Por esta razón fue necesario alterar la acepción usual de la noción de destino. Más que como punto de llegada, debía entenderse como punto de partida. El destino es lo dado; pero si fuese una meta prestablecida, su conflicto con el carácter sería insoluble: la elección de fines no sería libre. Sólo por esta compatibilidad entre destino y carácter puede producirse una situación que consiste en que el hombre sea "dueño de su destino".

El destino es un condicionante originario. Todos los hombres tienen el mismo destino, en tanto que no pueden dejar de ser lo que son, por más

distintas que sean sus vidas. No pueden con sus actos rebasar unos límites que no hacen excepciones, ni cambian con el tiempo. Esta uniformidad básica es lo que nos permite concebir genéricamente a la humanidad, prescindiendo de las diferencias individuales. Pero no todas estas diferencias las produce una acción libre. Cada cual tiene su propio destino, formado por unas capacidades e incapacidades congénitas.

Para cada hombre es destino su propia naturaleza heredada. Solemos hablar de "la fuerza del destino". Pudiera ser que esta fuerza fuese a la vez irrevocable y parcial, y que por ello no fuese unívocamente determinante. Pues la diversidad de las vidas no se explica sólo por la desigual dotación de "recursos naturales" que heredan los hombres. También heredan recursos históricos. El pasado es destino, y pesa en la vida con la misma fuerza que la naturaleza.

El carácter es condicionante, como factor de acción. No es originario, sino formado y formativo. La libertad es la manera regular e in-necesaria de enfrentarse a la necesidad. Por esto debe distinguirse del temperamento, el cual es destino natural y heredado. Pero el temperamento se corrige, se cultiva, se reprime, se educa, se aprovecha, y esto requiere otro factor de acción. Viene a la mente la distinción que todos aplicamos cuando nos referimos a lo que nace y lo que se hace. Hay una compatibilidad *forzosa* entre la fuerza del destino y la fuerza del carácter.

El destino, aunque posee fuerza necesaria, lo mismo si es histórico que natural, sólo fijaría límites y encauzaría la existencia. Entre sus bordes irrebasables discurre una infinita variedad de líneas vitales posibles. No hay conflicto entre libertad y necesidad, porque no lo hay entre necesidad y posibilidad. El carácter resulta de hacer *lo que se puede.* El poder de hacer es a la vez restrictivo e impulsivo. En su definición misma, el poder entraña una limitación. Podemos actuar porque nuestro poder no es total. Sin necesidad no habría libertad. El carácter se forma en la elección de posibilidades. El poder omnímodo sería literalmente im-posible: suprimiría las alternativas.

El análisis situacional, enfocado hacia los factores de la acción, permitiría descubrir la relación dialéctica entre lo posible y lo imposible, entre el poder y la impotencia, entre necesidad y libertad; en suma, entre destino y carácter. El propio concepto de poder es positivo y negativo a la vez. Es positivo porque sin poder no hay acción. Es negativo porque lo que se hace con poder es meramente lo que se puede. Las posibilidades son varias; todas están rodeadas de imposibilidades.

La consecuencia teórica es que no debe eludirse la necesidad del destino para que se afirme la libertad del carácter. Debe procurarse que resalte, pues el destino es condición en el sentido de condición de *posibilidad*. Fácil es reconocer entonces que el destino es necesario de dos maneras: por su intrínseca forzosidad, y como factor *sine qua non* del acto libre. En toda situación vital se combinan carácter y destino. O mejor dicho: el hombre mismo combina en cada situación lo inevitable y su modo personal de aceptarlo.

Pero no todo se reduce en la trama vital al carácter y al destino. El carácter se muestra además en el modo de enfrentarse a otro factor de complicación, que es el azar: lo inevitable inopinado. Lo mismo que la relación entre libertad y necesidad, la relación de ésta con el azar ha presentado dificultades en filosofía, ya desde Aristóteles. Y no sólo en ella, sino también, modernamente, en física y en historia. Acaso el análisis psicológico hubiera zanjado la cuestión; pues, aunque hay múltiples formas de causalidad, el principio rige universalmente, y no se suspende por el hecho del azar. El azar es causa.

La comprensión psicológica del azar no halla obstáculos en prejuicios doctrinales. El azar no invalida la causalidad natural ni la causalidad libre. Se afirma axiomáticamente que las mismas causas producen los mismos efectos. Este principio es válido en abstracto, y en un ámbito reducido de fenómenos: aquellos en que las causas se repiten. Con él se expresa nada más la relación necesaria entre la *índole* de una causa y la de su efecto. Pero, en psicología, el carácter es causa regular de muy variados efectos. El verdadero principio nos dice que nada se produce sin causa y razón. Ciertamente, la nota prominente de lo azaroso es la irregularidad. Esto no significa que el hecho azaroso sea irracional: que se produzca sin una causa determinable. Significa que la causa no es predeterminable, como no lo es el acto voluntario.

Podemos prescindir en este punto del problema de la causalidad en general, y en especial de la física. El tema se prestó a ciertas comprobaciones revolucionarias en *Los principios de la ciencia* y en la segunda versión de *La idea del hombre*. Cabe decir que la concepción del azar como factor situacional no puede diferir básicamente de la que sugiere este fenómeno en otros campos científicos. Pero nos importa ahora la integración del azar con el destino y el carácter en el complejo de los factores de acción.

La sorpresa que nos causa lo inopinado, lo imprevisible, nos induce a preguntar por su causa: ¿a qué se debe el hecho azaroso? La causa no es visible; el hecho es inexplicable. Al mismo tiempo, estos hechos son tan frecuentes, que en verdad se diría que es parte de nuestro destino estar sometidos al azar en la vida, como estamos sometidos a la necesidad natural. Es preciso que también el azar sea considerado factor causal.

La causalidad es objeto de dudas porque el azar es un hecho imprevisible. No infringe, sin embargo, el orden universal, pues se produce con el cruce de dos o más líneas causales, cada una de las cuales sigue, por así decirlo, su propia dirección independiente. Aunque fuera posible prever el curso de cada una de esas líneas confluyentes, su cruce no está predeterminado en ninguna de ellas. El azar está causado, pero *no hay una causa específica del azar*. Este fenómeno no es más que una complejidad inopinada de causas determinables. Volvemos así, en psicología, a la base de donde nunca debimos alejarnos: nada se produce sin causa.

Este retorno a la base es indispensable en teoría, para confirmar la racionalidad universal. Pero, en la vida, cualquier ejemplo sirve para reconocer que el azar, y su causalidad, son objeto de experiencia cotidiana. Por decisión, un hombre se dirige a un cierto lugar. Otro hombre se dirige a un lugar distinto. Opera ahí la causalidad en dos líneas independientes. Los dos hombres se encuentran en un punto de sus respectivas trayectorias. El suceso puede ser trivial, o puede tener grave importe en sus vidas. Da lo mismo. La situación se compone formalmente con estos elementos: el itinerario elegido libremente (causalmente) por cada uno, y el tiempo y lugar del encuentro. La coincidencia es fortuita, y por esto la llamamos coincidencia, de manera significativa. Cada uno de los participantes resolverá a su manera la situación creada por el azar. Como quiera que sea, la decisión previa, la elección de un camino, fue el elemento causal de lo azaroso.

Lo imprevisible se infiltra en la urdimbre del destino y el carácter, o sea, de la causalidad necesaria y la causalidad libre. Esta suerte de infiltración es constante, aunque irregular, y productora de cambios situacionales. Con el azar contamos en la vida, antes de que se produzca: estamos dispuestos siempre a prever lo imprevisible. Esta condición confirma que en la vida siempre hacemos lo que se puede. El azar incrementa o disminuye nuestro poder; depara oportunidades inesperadas, o arrebata las actuales. Por su incorporación en las previsiones, conecta con el destino; y conecta con el carácter porque el sujeto no queda paralizado, sino

que *responde* a lo azaroso, como ha de responder ante las formas regulares de los inevitable.

Azar, destino y carácter: los tres ingredientes vitales aparecen igualmente en la formación y transformación de un mundo. Ni la necesidad, ni la voluntad, ni las dos conjugadas, son suficientes para explicar los cambios mundanos. Incluso el creyente en el determinismo ha de inclinarse una y otra vez, en la actividad práctica, ante el hecho del azar; el cual no destruye el orden de los otros dos factores, pero lo complica. Los planes mejor elaborados no fracasan; fracasa la presunción de eliminar *a priori* lo fortuito: de no incluir su posibilidad en el programa.

§ 15

La psicología situacional hacía hincapié en la acción. Por razones metodológicas, la temporalidad de esta forma distintiva del cambio quedaba circunscrita al sujeto individual y a sus relaciones vitales. Se prescindía del ámbito histórico o comunitario de la acción: el espacio mundano. Pero la espacialidad vital es correlativa de la temporalidad, y por tanto componente formal de toda situación posible. Era necesario atender a las dos conjuntamente.

A este respecto, el antecedente de Bergson era de una actualidad irrevocable. Su filosofía es una metafísica del tiempo y del espacio. Resalta en ella una concepción cualitativa del tiempo humano; el cual se distingue del tiempo espacializado que emplea la ciencia natural. Esta idea de un tiempo vivido, irreductible a cuantificación, era tan certera, y tan fundamental para la psicología, que con su examen comenzó precisamente la teoría de las situaciones.

El examen fue crítico. Pues la temporalidad, que es en efecto un "dato inmediato de la conciencia", como dice Bergson, no se da nunca como una experiencia pura, sino que implica la espacialidad. O sea que el espacio nace cualificado. Su cuantificación métrica es una operación vital e intelectual posterior, lo mismo que la espacialización del tiempo. El espacio neutro no es dato inmediato.

Veamos primeramente el tiempo. En la vida, el tiempo es una constante y una variable a la vez. Es constante como referencial de todo lo que hace el sujeto y le sucede. Dicho referencial no es, sin embargo, como un esquema abstracto, en el cual podría inscribirse cualquier vivencia.

Sirve a la física esa categoría de un tiempo homogéneo y ortoideo, como la de un espacio geométrico. En psicología, el tiempo no es una coordenada del movimiento, sino un ingrediente vital, cualitativo y concreto, de ese móvil que es el sujeto. En este sentido es una constante. Y por la misma razón es variable. Cada situación tiene *su* tiempo, como tiene *su* espacio. Constancia y variación se expresan en las palabras ahora y aquí.

Si el ahora no lo determina la hora del reloj, que es instrumento de medición del tiempo homogéneo, ese lugar que es el aquí tampoco se reduce a un espacio tridimensional. Como componentes de toda situación vital, el aquí y el ahora son diferenciales. Ningún aquí es siempre el mismo, pues depende de lo que yo experimento ahora. Igualmente el ahora depende del aquí. En suma, la situación vital depende de estas dos posiciones espacio-temporales conjuntas, constantes y variables. En física no existen el aquí y el ahora.

La variación de estas constantes psicológicas no la producen sólo los cambios que yo experimento en mi interior, aparte de lo que sucede fuera de mí. Lo cual significa que esta exterioridad es puramente abstracta. La situación es dinámica porque es una correlación vital. Para cada sujeto, suceden cosas diferentes aquí mismo y ahora mismo. El sentido de esta mismidad no está claro desde luego. Decimos que una situación puede ser compartida. Hay que indagar de qué manera. Se comparte algo más que la localización espacio-temporal. Para el yo, la presencia del tú es un suceso. Y como somos distintos, lo que a mí me sucede aquí mismo no puede ser igual a lo que te sucede a ti ahora mismo. La mismidad del momento cronométrico y del espacio físico no tiene en sí importe psicológico. Puede tenerlo si estos datos están cualificados. El lugar se desprende de la topografía. Para ti, puede ser desagradable, y para mí placentero; de suerte que tampoco son equivalentes los respectivos ahora. Cada hombre lleva consigo su aquí, adonde quiera que vaya y en cualquier tiempo.

También lleva consigo su ahora. Éste no se cualifica sólo por la actualidad, sino por algo que también es subjetivamente diferencial, a saber, el antes y el después. El uno y el otro están cualificados porque se refieren siempre a un donde. No podemos decir que una situación se repite, si cambia alguno de sus componentes. Cuando recordamos una situación pasada, su ahora de entonces se convirtió en un "antes de ahora", y de este modo se actualiza de nuevo como diferente del ahora actual, aunque parezca similar. El entonces introduce por tanto una variación en un aquí que ya no puede ser el mismo.

El aquí también tiene su pasado, y hasta su porvenir. Cierto es que estas expansiones de la actualidad parecen exclusivas del tiempo. El ahora implica un antes, y contiene virtualmente un después, anunciado en nuestros proyectos. Pero ni los recuerdos ni las previsiones se desprenden de la espacialidad. Podemos mirar hacia atrás o hacia adelante. Esta mirada sobre el tiempo no es tan sólo temporal: al tiempo lo llena la realidad vital del aquí, del sitio donde están las cosas de mi ambiente y donde se localizan mis experiencias. En suma, cuando decimos antes, pensamos en un cierto aquí y ahora *anterior*. Lo mismo que si decimos más tarde: pensamos en lo que vaya a suceder en un cierto aquí *futuro*. El aquí está tan unido al ahora, que queda sumido en el antes del pasado, y lo sigue hacia el porvenir.

La evidencia elemental de que el hombre traslada su ahora de un lugar a otro, se combina con este hecho no menos evidente: la mutación del ahora determina la mutación del aquí. La cualificación del tiempo es patente en muchas experiencias cotidianas; la del espacio queda oculta por la influencia vital de la geometría, que formalizó nuestra percepción de un espacio *exterior* tridimensional. Pero la cualificación del espacio también es dato primario de la experiencia, y resalta en la interdependencia del ahora y el aquí. El significado mismo de estos términos los incluye en el orden cualitativo, y permite distinguirlos de los conceptos formales del orden cuantitativo. Sin embargo, ese significado no es vago en modo alguno. La fórmula "aquí y ahora" suele emplearse con énfasis, con intención de localizar inequívocamente un momento vital. Las precisiones métricas son sobrepuestas: corresponden a otro lenguaje y a otra índole de evaluaciones.

El aquí y el ahora podían adoptarse, pues, como conceptos rigurosos en el análisis situacional. La comprensión de su unidad se afirmaba con la ayuda de una liviana reflexión sobre el lenguaje y sobre nuestras experiencias ordinarias. Era igualmente manifiesta la discrepancia con la concepción bergsoniana de una temporalidad pura (no espacializada) y de un espacio puramente métrico (desconectado de la temporalidad). La estructura de la situación vital que empezaba a formarse naturalmente con el dato primario del ahora, tuvo que completarse con el dato del aquí. En verdad, la unidad de los dos era el verdadero dato. En el nivel situacional, la teoría se fundaba en el hecho de una *relatividad del espacio y el tiempo*.

Pero esta relatividad se había establecido también como base teórica en el nivel físico. La ciencia física había llevado a cabo una operación análoga. Por su parte, la filosofía no había reproducido, en el orden ontológico y existencial, la revolución que representó en física la teoría de la relatividad. Fue Bergson quien meditó sobre las consecuencias de esa nueva doctrina, que justamente parecía invalidar su propia concepción de un tiempo vital independiente del espacio. Como escribía Einstein en su época de Berlín, la relatividad "le robó al tiempo su independencia". En el paralelismo histórico que muestra el desarrollo de la metafísica y la física moderna, la primera iba quedando rezagada. No producía nada equivalente a la gesta de la ciencia física. El cuerpo ya no era puramente espacial, si la coordenada del tiempo no era independiente.

La expresión matemática de esta idea aparece en el sistema de ecuaciones de transformación de Lorenz, utilizado por Einstein. Ahí puede captarse la manera como el tiempo se integra con las coordenadas de espacio, formando un referencial unificado, cuyos valores pueden transportarse a los de otro referencial. En conexión con esto, la física conseguía dinamizar la materia, que es una manera de temporalizarla, con la tan citada ecuación de Einstein donde se establece la equivalencia de la masa y la energía. Y aunque esta dinamización tiene un claro antecedente en la teoría de Leibniz, su presentación en nuestro siglo era un hallazgo de consecuencias críticas para la filosofía.

Cuando se medita sobre el contrato, tan provechoso, que se ha establecido entre la química y la biología, los reparos que suscita aquella nueva versión bergsoniana del dualismo no pueden desvanecerse. Pues, aunque la vida sea una forma de realidad ontológicamente irreductible, es patente que ese contrato entre la biología y la química posee la legitimidad de lo comprobado, y se inserta como un eslabón en el encadenamiento precedente de la química con la física. La bioquímica demostraría, por el hecho solo de que existe, la invalidez de una doctrina según la cual la razón es apta para captar la materia, mientras que el dinamismo vital requiere esa facultad específica que sería la intuición.

Pero atendiendo solamente a la física, hallamos otras pruebas en que asentar la conjunción de tiempo y espacio. Aquel antecedente de Leibniz demuestra que la filosofía no fue incapaz de proponer alternativas a la teoría mecanicista clásica. Con la idea de una *vis*, de una energía ínsita en la materia, Leibniz había superado el espacialismo cartesiano, así como la nueva física del siglo XX parecía abolir la teoría bergsoniana de la

irracionalidad del tiempo. Parafraseando las formulaciones de ambos autores, podría decirse que la materia inorgánica es poseedora de un cierto *élan*. Y aunque esta energía no sea productora y renovadora, como el *élan vital*, es evidente que con ella se introducía *la temporalidad como nota constitutiva de todo lo real.*

Y ésta era justamente la cuestión. Cuestión de principio, pues la temporalidad universal es evidencia primaria. Comprobamos con el auxilio de la física que la materia no es solamente espacial, sino espacio-temporal. Pero la unidad de espacio y tiempo se observa igualmente en la realidad humana. Y el hecho de que la temporalidad sea cualitativa, o irreductible a cuantificación métrica, no la sustrae al orden racional. También es cualitativa la espacialidad.

Era posible y legítima, por tanto, una psicología como teoría y método rigurosamente racionales, es decir, fundada en la racionalidad del tiempo, en la cualificación del espacio, y en la indisoluble correlatividad del uno con el otro. De esta manera, la *Psicología de las situaciones vitales* se distanciaba de Bergson, después de aprovechar sus ideas sobre el tiempo cualitativo. Por otro lado, los resultados de esa *Psicología* quedaban situados en una línea de pensamiento que se manifestaba en diferentes dominios.

El sistema situacional no emplearía conceptos prestados por el sistema físico, pero ambos sistemas marcarían una misma orientación. Einstein afirma que el tiempo entre dos sucesos, lo mismo que el intervalo espacial, no son independientes de las condiciones del cuerpo de referencia. La psicología estaba en condiciones de afirmar: 1o. la correlación entre el dato espacial, que se concreta en un aquí, y el "estado dinámico" del sujeto, que se concreta en la sucesión del ahora. Y 2o. la necesidad de una transferencia de ese referencial que es para cada uno su aquí y ahora, al referencial de otro sujeto cualquiera.

La teoría situacional debía establecer *la doble relatividad del espacio y el tiempo vitales.* Pues no bastaría la correlatividad interna de esas dos constantes de cada experiencia individual. Si no se encuentra en psicología algo equivalente a la fórmula de transferencia de la relatividad (es decir, si el aquí y el ahora no pueden compartirse), la comunicación es inexplicable.

§ 16

El problema de la comunicación no lo presenta la psicología en los términos que corresponden a su planteamiento filosófico. El problema es el mismo, sin embargo. La filosofía puede prescindir de las variables espacio-temporales cuando averigua en qué condiciones es posible la comunicación entre dos sujetos irreductiblemente singulares. Esta singularidad resalta en psicología por la intransferencia del aquí y el ahora. Al parecer, una situación vital no puede ser compartida. La misma relatividad del espacio y el tiempo en cada sujeto impediría la correlatividad, o sea la comunidad situacional.

Puede comprobarse que la teoría de Bergson, un poco olvidada hoy en día, pero de la que tanto se escribía hace unas décadas, restablece implícitamente el dualismo cartesiano. Cuerpo y alma, extensión y pensamiento, materia y vida, en suma, espacio y tiempo, han sido términos asociados, pero irreductibles. En Bergson, la irreductibilidad se acentuaba por la irracionalidad del tiempo. Precisamente por ser cualitativa, la experiencia temporal era tan incomunicable como las sensaciones o las emociones. La diferencia con Descartes poco importaba, si el resultado era de todos modos un solipsismo.

La *Psicología de las situaciones vitales* se atuvo al hecho de que una teoría no puede, en sus resultados, ser incompatible con los datos comunes. Bergson nos habla de las *données inmédiates de la conscience.* En verdad, la comunicación es un dato inmediato de la experiencia. Y como la racionalidad no implica la cuantificación, era preciso restablecer la racionalidad del tiempo, y esto implicaba establecer la espacialidad del "alma" cartesiana, de la conciencia bergsoniana, o de cualquier otro nombre con que la tradición hubiera designado la experiencia subjetiva.

La noción de una espacialidad de la experiencia interna contrariaba las más arraigadas convicciones. De una manera u otra, el espacio correspondía siempre al orden de la pura exterioridad. Pero es un hecho que, en psicología, las categorías abstractas de espacio y tiempo debían sustituirse con las categorías concretas del aquí y el ahora. Estos son los modos como aparecen primariamente en la experiencia ordinaria las dos dimensiones vitales. Los componentes estructurales de toda situación vital son solidarios o correlativos. La espacialidad es temporal y la temporalidad es espacial. Por ellas se explica la unidad de la experiencia; aunque

no de una manera formal o *a priori* como en Kant. El aquí y el ahora son concretos porque en cada situación tienen un contenido, por decirlo así: se refieren a una actualidad vital determinada.

Desde luego, no habría comunicación si yo no pudiese compartir mi aquí y ahora con el aquí y ahora de otro sujeto. Lo cual revela que también los hechos crean dificultades, y no solamente las teorías. La más ligera reflexión descubre que, si bien no hay un ahora sin un aquí, en cambio el aquí no es lo mismo que el ahora. El espacio no *es* el tiempo. Esta distinción, aunque sea válida, puede interferir en la comprensión de la correlatividad de los dos términos. Se tiende a pensar que el ahora y el aquí pueden definirse aparte el uno del otro, porque son, no sólo independientes el uno del otro, sino que ambos son independientes de lo que sucede. La espacialidad y la temporalidad serían comunes a todos nosotros en tanto que *no* nos afectarían. Lo vivido quedaría en el interior; el aquí y el ahora se mantendrían en el plano exterior. Aquello que comparten los sujetos sería algo indiferente respecto de sus vidas, como es indiferente la caída de los cuerpos respecto del lugar y el momento en que se produce.

Nos encontramos, en este prejuicio, con un caso típico de la inversión que todos llevamos a cabo con la experiencia del tiempo y el espacio. Esta experiencia es originariamente cualitativa. Partiendo de ella, efectuamos una cuantificación y neutralización, convirtiendo la espacialidad vital en espacio geométrico, y la temporalidad en cronometría. Así podemos hablar de un mismo sitio, refiriéndonos al espacio común en que nos encontramos tú y yo. Y también decimos que es tarde, o es temprano, cuando miramos el reloj, siendo así que estos dos adverbios no tienen aplicación en el tiempo homogéneo e indiferente. Pero el aquí común no se reduce a la topografía, y el ahora común no es reducible al concepto físico de simultaneidad. En resumen, la coincidencia de dos sujetos en un mismo espacio y tiempo no equivale a la coexistencia. Ésta se produce porque lo compartido es algo más que mera forma externa.

El hecho es que existe una compenetración vital en varios sujetos que serían radicalmente impenetrables. Así lo indica el lenguaje: "nosotros estamos compenetrados". La vivencia es singular. Pero los pronombres personales singulares tienen cada uno su plural. ¿Qué significado entraña hablar de nosotros, de vosotros y de ellos? Estos pronombres no representan una simple contigüidad, una conglomeración numérica, sino una situación vinculatoria, una comunidad vital.

Por ejemplo: ahora están juntos, el profesor y los alumnos, en el aquí físicamente delimitado que es el aula. La función académica que los reúne los distingue. Advertimos sin dificultad que el mismo aquí no es el mismo para todos. Todos están en clase, pero el alumno dirá: ahora yo estoy aquí como oyente. El profesor dirá: ahora yo estoy aquí como expositor. La función compartida no disuelve la diversificación irreductible de los ocupantes. Desde luego, el lugar físico es indiferente: la misma lección pudiera darse en otra aula, y esto no afectaría la complejidad del ámbito.

El ámbito es el mismo para todos, en tanto que cooperan juntos a la vida académica. Pero la cooperación implica la variedad. La situación del profesor no es la misma que la del alumno. Ni siquiera son iguales el aquí y el ahora de todos los oyentes, que pueden diferir unos de otros por los motivos que los llevan al aula; por su disposición interior respecto de los compañeros; respecto de la institución que los acoge a todos; respecto del profesor y hasta de la materia que se expone. Pero la función académica es cooperativa. La clase como tal posee una realidad propia, supraindividual, independiente del número de participantes y de sus actitudes, pero no independiente del acto vital de la participación.

Cada uno participa a su modo. Comunidad es variedad. Y como incluso cada uno cambia su propio modo de estar en, la comunidad que forman todos es internamente dinámica. La situación común se altera sólo con que uno de los presentes modifique las cualidades de su ahora; se sienta distinto de como se sintió en la clase anterior: distraído, impaciente, sorprendido, etc.

El ámbito en que confluyen todos es el mismo (lugar y momento de la función académica), y a la vez no es el mismo (no hay dos clases iguales). El ámbito varía según lo que en él sucede. Sin duda, el aquí y el ahora subjetivos no se confunden con el ámbito, que es propio del nosotros (o del vosotros o del ellos). Pero el *situs* de cada situación implica la dimensión vital del ámbito común: del lugar cohabitado.

No se confunde el ámbito con el espacio; ni tampoco con el ambiente, el cual es exterior y común, pero no requiere participación. Por su parte, no hay que explicar cómo se produce la participación en un ámbito. Es al revés: la participación es la que produce *su* ámbito. Éste es un término con significado comunitario, supraindividual. Es un donde que implica un cuando, y en la unidad de los dos se despliegan y concurren las acciones de cada cual.

Nadie puede vivir mis vivencias, pero cualquiera puede con-vivir conmigo. Convivir no es discurrir por vías vitales separadas. La compenetración es efectiva. Lo que parece intransferible es comunicable. Importa advertir finalmente que la comunidad del ámbito no se forma como simple concurrencia de los diferentes: es ella misma promotora de las diferencias. Mi ingreso en un ámbito lo cambia; también cambio yo con este ingreso. Observamos la variedad de individuos en la comunidad, pensando en ella como una unidad estable, pre-establecida. De hecho, la comunidad se establece y restablece *con* individuos. El ámbito tiene vida propia, pero se altera cuando unos entran y otros salen. Su vida puede ser efímera, como la de una clase o una asamblea, y puede renacer. Cuando renace, habrá cambiado de algún modo la situación vital de los participantes, sin que por ello cambie el designio que los congregó, o la función que van a cumplir.

Las variantes que pudieran mencionarse son innumerables. Todas confirman los datos de la situación intransferible y del ámbito compartido, que aparecen en la constitución formal del fenómeno comunitario. De lo cual resulta que el *principio de comunidad* es a la vez *principio de diferenciación*, y ambos dependen de la correlatividad del espacio y el tiempo.

IV. EL PROBLEMA DEL HOMBRE Y LA HISTORIA

§ 17

La omisión de un problema no anula su vigencia. La actualidad filosófica sólo por accidente coincide con las actualidades. Éstas se caracterizan por las soluciones preferidas, más que por las interrogaciones. El problema de la historia es actual, y está relacionado con las cuestiones principales de la filosofía. Tal vez la escasa atención que hoy se dedica a esas cuestiones de principio explicaría la correspondiente escasez de investigaciones *radicales* sobre lo histórico. Algunos filósofos prescinden del problema, como si la historicidad no afectara a su propio pensamiento. Otros asignan a la historia un lugar prominente porque juzgan que dejó de ser problema. En estas condiciones, resultaría revolucionario el sólo intento de presentar la historia como problema ontológico. No importa si, por esto mismo, la operación parece quedar al margen de las actualidades.

Se planteó en el Capítulo segundo el tema de la verdad y la historia. Hay que plantear ahora el tema del hombre y la historia. De Heráclito podemos recibir una iluminación. Parecía suspecta la consabida distinción entre Heráclito y Parménides, fundada en que el primero sería el filósofo del devenir, mientras que el segundo sería el filósofo del ser. Esta noción, difundida en las escuelas y en los textos, no resistía el más leve examen. Era forzoso admitir que todos los filósofos, sin excepción, han sido filósofos del ser. ¿Sobre qué otra cosa puede versar una investigación científica? Por otro lado, el devenir no es una tesis, con la cual pueda caracterizarse una especial filosofía. Cuando Heráclito comienza su discurso, cualquier griego sabe que todas las cosas cambian. El devenir es una evidencia universal y primaria que depara el ser.

La verdadera distinción entre esos dos presocráticos resaltaría a partir de su coincidencia. Estamos en los albores de la filosofía, cuando ésta debe establecer el principio de racionalidad. Heráclito y Parménides difieren en la formulación y la aplicación de este principio capital, que es el único punto de su coincidencia. Lo distintivo en Heráclito no es la afirmación del devenir, que sería trivial. No insiste en que todo *sucede*, sino en que todo sucede *según razón*. El devenir está incluido en el orden (cosmos) universal del ser.

Esta iluminación de Heráclito pudo haber tenido grandes consecuencias históricas, a no ser por el influjo de Parménides. La dialéctica se ahogó en su nacimiento: Heráclito fue el más incomprendido de los griegos. De cualquier modo, de esa evidencia de la racionalidad del devenir no podía excluirse el devenir histórico. En la Introducción de la versión primera de *La idea del hombre* (1946), se lee una fórmula que dice: todo cambia, menos la ley que rige el cambio. Ley significa aquí logos, razón o forma.

En la travesía de esa obra se advierte sin embargo que la legalidad no daba razón completa del devenir. El propio Heráclito había complementado la evidencia del devenir con la hipótesis de una sustancia elemental. Se iniciaban así las clásicas investigaciones, que llegan hasta nuestros días, sobre el tema que se ha titulado "sustancia y función". Cualquiera que sea el título, el hecho evidente es que la ley del cambio no basta para explicarlo. En todo cambio resalta un ser cambiante. El problema es el modo como el cambio afecta al ser, sobre todo al ser humano. Éste era el problema de *La idea del hombre*.

Se advierte desde el comienzo que el tema de esa obra no era la historia, sino el ser. El fenómeno histórico era solamente el punto de partida, el dato que planteaba las interrogantes sobre el ser humano. El hombre es el sujeto de la historia, en el sentido de que es actor y autor del proceso. Por esto tenía que convertirse en objeto de una investigación ontológica en el horizonte de la historia. Pues así como la forma de cambio de una cosa es reveladora de su forma de ser, convenía averiguar qué forma de ser es la del protagonista de esa especial forma de cambio llamada historia.

La historia es efectivamente especial: la acción trans-forma al ser que la ejecuta. Vemos en la historia el cambio de las cosas que hace el hombre. Tenemos que mirar más a fondo y descubrir que *la historia es el cambio del hombre*. Los sucesos que llamamos fenómenos históricos son manifestaciones de cambios reales en el hombre. *El hombre es ser histórico*. Esto no significa sólo que hace la historia, sino que se hace a sí mismo históricamente. Los cambios que él produce no lo dejan inmune: el acto de la producción representa un cambio en el productor. La indagación iba a centrarse, pues, en el gestor de las innovaciones históricas, más que en el panorama de las gestas, como suelen hacer las filosofías de la historia. Con las categorías básicas de racionalidad y mutabilidad, quedaba despejado el campo para establecer la correlación entre las formalidades de la índole especial de devenir que es la historia, y las formali-

dades distintivas del ser que produce ese devenir, cambiándose a sí mismo al producirlo.

El cambio de la humanidad, al correr de los tiempos, es el más patente de los hechos y del que menos provecho ha obtenido la filosofía. Desde luego es un hecho; pero incluso considerándolo como simple hipótesis, sería la única manera racional de resolver esta cuestión: ¿cómo es posible que evolucionen los resultados de la acción humana, si el causante permanece inalterado? Por la historicidad cambia el hombre en su ser mismo. La cuestión de la formalidad histórica se reducía entonces, en nivel radical, a una cuestión de formalidad ontológica.

De momento, era patente que si la temporalidad, según vimos en la *Psicología*, no es amorfa a pesar de ser cualitativa, tampoco podía ser amorfa la historicidad. La historia es un proceso irreductible a cuantificaciones, aunque también incluye mediciones. La cronología del calendario presta el mismo servicio que el reloj en la vida personal. Es una adaptación cualificada de los valores métricos del tiempo. Los meses, los años y los siglos, que dividen el proceso, derivan remotamente de observaciones astronómicas; pero no tienen significado matemático; sólo sirven para fechar los sucesos humanos.

El principio de correlatividad espacio-temporal podría adoptarse aquí, variando los términos de su aplicación. El espacio vital sería el mundo; el tiempo sería la historia; el sujeto sería la entidad humana llamada comunidad. De este modo, la situación vital del individuo se inscribe en la situación histórica. Pero este nuevo esquema de la correlación no resuelve todavía el asunto de la morfología.

No todo el mundo está convencido de que la historia es una realidad formal. Menos frecuente aún es advertir que el ser humano tiene forma histórica. La idea de una historia amorfa no siempre es una idea vulgar, producto explicable de la confusión que invade la mente ante la variedad de personajes y de unos sucesos que tienen, además, el carácter de imprevisibles. La sapiencia humana primaria se defiende de tal confusión negando la variedad: no hay nada nuevo bajo el sol, el hombre siempre es el mismo.

En el extremo opuesto, el relativismo presenta la idea de la historia amorfa como tesis filosófica: todo es nuevo bajo el sol, el hombre nunca es el mismo. En todas sus variantes, los relativismos coinciden en este supuesto: que el hombre y la historia son puro devenir. Puro significa aquí justamente inapresable: devenir sin ser. Pero el cambio que debe

considerarse no es el que se produce en unas vidas individuales, desconectadas unas de otras, sino el que se produce en la conexión de todas ellas, como integrantes de una comunidad mundana. Y así como no se puede separar una vida de las otras, tampoco puede considerarse a la historia como un proceso meramente temporal, prescindiendo del componente espacial que es la mundanidad. Esta formalidad básica es dato del proceso.

También la tradición es un dato: es el fenómeno de la transmisión histórica. Se dice: todo pasa, nada permanece. Pero permanece el hombre, el causante de que todo pase. ¿Cómo se articulan la permanencia y la fugacidad? Cada hombre se nutre de un pasado que él no vivió. Las vidas y las obras ajenas dejan un residuo, sin el cual no habría siquiera una memoria histórica. Tradición es continuidad. La continuidad es un constitutivo formal de la historia. Las novedades no sólo se suceden, sino que se acumulan, y su efectividad no se agota en el momento de su producción. Aunque sea imprevisible ¿se puede pensar que es irracional la novedad en sí? ¿Y qué pensar del causante de los sucesos históricos? Causalidad es formalidad.

Otras dificultades, de índole teórica, tendría que vencer la constitución de una ontología de la historia. Así como el relativismo realzaba el factor personal, en detrimento de la comunidad y la tradición, otras doctrinas llegaban a un resultado inverso e igualmente fragmentario. La forma del devenir histórico sería independiente de los designios personales. El hombre no era literalmente factor o autor del proceso. Era sujeto de la historia en el sentido de estar sujeto o sometido a ella.

Se salvaba así la racionalidad de la historia. Pero resultaba perturbador que permaneciesen disociadas la formalidad del hombre y la formalidad de *su* historia. Lo auténticamente revolucionario era el proyecto de reunir en un mismo cuerpo de teoría las dos formalidades. No tenemos el hombre y la historia, como dos realidades que puedan considerarse, en su raíz, separadamente. La historia es historia *del ser* humano. Ser es acto, acto es cambio, cambio es producción, es decir, auto-producción.

§ 18

La pregunta sobre la pregunta. Damos por descontado que es propio de nuestra condición formular la pregunta ¿qué es el hombre? El hombre

procura saber de sí mismo, como procura saber de todas las cosas; y con especial predilección, porque la humanidad es, para él, la realidad más cercana. Pero la interrogación surge de una ignorancia. ¿Cómo podemos ignorar lo que somos? Si la pregunta se reitera, y obtiene respuestas diferentes, es que la ignorancia persiste: como si el ser más accesible fuese el más evasivo.

La persistencia de la cuestión no puede deberse a un inexplicable bloqueo de la mente que sufriéramos cada vez que intentamos formarnos una idea del hombre. Al *homo sapiens*, que sabe tantas cosas, le fallaría su sapiencia cuando trata de captar de manera válida y definitiva su propia realidad. La pregunta nos parece normal: pero en rigor no es normal que se repita sin cesar. Interrogamos por el hombre; no interrogamos sobre la interrogación. Las ideas del hombre son históricas. Lo cual es tan desconcertante como el hecho de que la filosofía no considerase esta historicidad como un problema; no lo adoptase como tema capital de reflexión en la teoría de la historia y la teoría del hombre.

La permanencia de esa introspección tal vez se deba a la impermanencia del ser que formula la pregunta sobre su propio ser. La pregunta se repite, una y otra vez, y obtiene respuestas diferentes en tiempos sucesivos, porque el hombre cambia con el cambio de los tiempos. Este no es un mero cambio de opinión. Lo que llamamos "los tiempos" es lo que cambia, cada vez que el hombre ofrece una nueva idea de sí mismo. Apuntaba así una posible respuesta a la pregunta sobre la pregunta: la hipótesis de que las ideas del hombre son históricas, no porque sean todas desacertadas, sino porque es histórico *el ser* del hombre que interroga.

Sería inconcebible la ausencia de verdad en las ideas del hombre: que todas estas ideas fuesen equiparables como errores. La alternativa es paradójica, pero insoslayable: todas las ideas del hombre son verdaderas, a pesar de que difieran. Cada una expresaría de manera fidedigna un cierto momento del ser: un aspecto de este ser que resalta históricamente. Por esto mismo, ninguna sería integral y definitiva; en ninguna quedarían cerradas las posibilidades de ser. Pero la conclusión de que las ideas del hombre eran a la vez fidedignas y efímeras resultaba decepcionante. Significaría que debemos resignarnos, en la vida y en la filosofía, a no lograr jamás un saber cabal del hombre. No tendríamos *una* idea del hombre, sino muchas, y esta abundancia era signo de penuria.

Si todas las ideas eran fidedignas y distintas, *la* idea definitiva no podía obtenerse por simple composición, seleccionando de cada una lo que pa-

reciera más adecuado; pues lo adecuado en cada una era justamente su valor representativo, su correspondencia con un modo de ser humano en cierto lugar y cierto tiempo. Tal vez esta noción de los tiempos y lugares variables señalaría el buen camino. Las ideas del hombre son históricas, pero ignoran su historicidad. Este hallazgo sí es definitivo. Para dar una razón histórica de las ideas del hombre era preciso dar una razón del hombre como ser histórico.

Estas indicaciones anticipan los resultados de la tarea, la cual se inició con puras perplejidades. Una de ellas la causaba el hecho de que no todas las ideas del hombre eran concepciones filosóficas. Incluso en la filosofía, no representaban sólo una realidad actual, sino además, con frecuencia, representaban una especie de consenso vital sobre lo que el hombre puede y debiera ser. Eran ideas e ideales a la vez: arquetipos en que las posibilidades existenciales adquieren figura de aspiraciones definidas. La idea del hombre define al ser por su eminencia posible.

La implicación de lo ideal en lo real convertía la variedad de las ideas del hombre en una verdadera tipología histórica. El espectador actual, es decir, el tipo que está en vigencia, contempla la sucesión de los tipos pasados como los retratos de época en un museo. El símil no es enteramente arbitrario. Los retratos de otros tiempos no representan para nosotros tan sólo unos personajes individuales, acaso desconocidos, sino unos tipos identificables. Son figuraciones, tan expresivas como la palabra, de una situación humana.

Pero no solemos reparar en lo que implica el concepto de tipo. Pues lo implicado no es solamente la variedad de tipos: no podemos hablar de uno sino en relación y contraste con otros. Tampoco podemos hablar de muchos tipos sin el supuesto de una base común a todos ellos: cada uno es un ejemplar de *lo mismo*. La cuestión de esta mismidad es la cuestión ontológica de *la* idea del hombre. El hombre es el ser productor de ideas del hombre. Su productividad es la constante en todas las variables.

La diversidad de las ideas del hombre se presentaba, por consiguiente, como un fenómeno histórico *sui generis*. No era atribuible a la evolución autónoma del pensamiento: a los cambios que sufre la teoría cuando versa sobre cualquier otra forma de ser. Es el objeto real de esas ideas el que cambia. Sin embargo, esto no era solución, sino una faceta nueva del problema. La verdad de cada idea quedaría circunscrita al hombre que la produjo y a su situación histórica. Lo cual vendría a ser una

inesperada justificación ontológica del relativismo. Ninguna idea del hombre sería verdadera porque todas serían verdaderas. ¿Sería acaso el hombre un ser sin verdad?

Las ideas del hombre no se forman, se adoptan o repudian por preferencias o afinidades temperamentales, como si fueran programas políticos. Sin embargo, esa afinidad, más que la razón, parece decisiva mientras no se plantea racionalmente el problema de la diversidad. Las ideas del hombre constituyen una tradición. No sólo hay diversidad, sino continuidad. Esto permite excluir el factor arbitrario. No tiene virtualidad histórica lo que se le ocurra decir sobre el hombre al primero que llega. La verdad de cada idea reside en su autenticidad. Ésta a su vez se cifra en una correspondencia con cierta modalidad histórica concreta. Las ideas evolucionan, sin discontinuidad, porque evoluciona el ser que representan en su actualidad y sus potencialidades.

No rige en este campo el clásico apotegma: si todo es verdad nada es verdad. La verdad de una idea del hombre no es puro pensamiento: es un acto existencial. La clave de la validez que conservan las ideas del hombre (la verdad básica de todas las verdades temporales) no hay que buscarla en el nivel exterior de sus contenidos, sino en el nivel radical, en el de la productividad y la continuidad. Los efectos vitales de esas ideas del hombre son acumulativos. El hombre se forma y se transforma produciendo diferentes ideas de sí mismo. Este fenómeno histórico exhibe una característica reciprocidad: la idea del hombre lo transforma, y de cada transformación nace una idea nueva. La idea es a la vez estímulo y efecto.

La historicidad de las ideas del hombre, en vez de presentar obstáculos para la formalidad del ser humano y para la formalidad de la historia, permitía abarcar estas dos realidades solidaria o unitariamente, de manera completa y radical. La perplejidad terminaría con esta revelación sorprendente: las ideas del hombre se juzgaban relativas porque no se advertía la verdad fundamental de que el hombre es histórico *en su ser mismo*. Sus mutaciones no son mero accidente.

Esta ya no es la verdad transitoria de una idea especial del hombre, apegada a la situación que le daría vigencia. No es siquiera una "idea", en el sentido usual de una expresión y un paradigma, donde resaltan algunos rasgos del ser, algunos ideales y posibilidades. Es riguroso concepto, derivado de un análisis histórico y fenomenológico.

Al plantear la cuestión de la idea del hombre como objeto de una investigación específica, la filosofía ya no iba a añadir una más a la serie histórica de esas ideas. El dato de esta serie era el problema, y requería un cambio en el procedimiento. El valor de las ideas del hombre no estriba en su pretensión de universalidad, sino precisamente en su relatividad. No había que eludir el hecho de su historicidad, sino darle el máximo relieve.

El método impediría que se infiltrasen en el concepto del ser histórico algunos de los rasgos predominantes en la situación actual: rasgos característicos, más que constitutivos. Con una conciencia crítica de su propia historicidad, la filosofía nos acercaría a *la* idea universal del hombre con el solo proyecto de dar razón de *las* ideas del hombre. Lo que cambia se explica por lo que no cambia. La idea del ser histórico no es una idea histórica: es una verdad fáctica.

§ 19

Grandes espacios de *La idea del hombre* se dedican a hechos históricos del mundo griego. El trabajo historiográfico, que era lo más visible, pudo ocultar lo más imprevisible, que era un proyecto de teoría. No se trataba de iniciar con los testimonios griegos una historia de las ideas del hombre. ¿Con qué finalidad se convertía este asunto en materia de una reflexión filosófica? Tampoco se trataba de abordar los problemas de la antropología por aquella vía histórica. Los sucesos culturales y los textos eran seleccionados con criterio, por una significación especial: constituían la base positiva para una ontología de la historia y del hombre. El tema de la idea del hombre sería el hilo conductor de la investigación.

Pero si el trabajo era teorético ¿por qué centrarlo en Grecia, es decir, por qué recabar solamente los datos de la vida griega? En Grecia se encuentran los orígenes. No solamente los orígenes de una ideación del hombre sobre sí mismo, sino *los orígenes del hombre mismo*: del ser que adquiere en aquel mundo la necesidad de tener una idea de sí mismo para existir. Esta necesidad, que es una forma de libertad, se debe además a otro fenómeno originario: el nacimiento de la filosofía. La idea del hombre no es mero pensamiento, sino testimonio de una mutación en el ser. Su importe es filosófico porque es ontológico. Por esto mismo, la ontología es histórica. El ser del hombre no permanece inmutable. Sus

ideas de sí mismo causan y reflejan a la vez sus variaciones. Cada idea distinta es una nueva adquisición. La adquisición capital fue la más primitiva; consistió en la primera interrogación metódica del hombre sobre su propio ser.

Cada ser tiene su forma. La formación del hombre es un proceso histórico. Este proceso no puede relatarse historiográficamente sin involucrar la cuestión de las adquisiciones y de las herencias. Damos por descontado que la individualidad del hombre le es dada y permanece invariable. Por el contrario, es producto de una lenta evolución que sólo culmina formalmente con la filosofía. Individualidad es correlatividad.

Desde el genos hasta la polis, desde la palabra legal hasta la palabra científica, se observa el incremento de la individualidad a medida que se transforman las vinculaciones del yo con lo ajeno. La transformación concluye en la filosofía: con ésta se inicia la vinculación consciente y reflexiva del hombre consigo mismo. El yo es, desde entonces, otro término de relación vital. Esta nueva correlatividad ya no se manifiesta externamente en las instituciones, sino en las ideas del hombre.

La filosofía acentúa la individualidad porque con ella el hombre se concibe a sí mismo por primera vez como ser reflexivo, singular *en el cosmos*. La auto-conciencia, además, es promotora de la singularidad *en cada individuo*. ¿Cómo es posible entonces la comunidad? Los singulares no son irreductibles. El problema del yo y el no-yo, de la individualidad y la comunidad, puede plantearse en términos abstractos. En términos concretos y ontológicos, o sea históricos, el problema se disuelve, pues la investigación descubre la constancia de la relación integradora, y al mismo tiempo la evolución en los modos, grados y cualidades de la correlatividad. Así ocurre con la idea del hombre, que no es nunca la que se forma un individuo de su propio ser singular, sino la que se forma del ser humano como tal. Ella expresa una realidad compartida. La expresión ha de variar históricamente si es histórico el ser mismo de donde emana.

La filosofía es la última de las vocaciones humanas, y la primera que, desde su origen, implica un saber de sí misma, metódicamente programado. También con ella empieza a programarse el saber de sí mismo que posee el hombre de manera natural. La forma de vida filosófica, que se manifiesta en una ideación racional, produce un hombre nuevo: un ser que por primera vez tiene una idea racional de su propio ser. Todos sabemos que el hombre cambia, y pensamos en las formas de hacer, más

que en las formas de ser. En un cierto momento, el hombre empieza a *hacer* filosofía. Este hacer cambia su ser. Es un cambio que se produce en el interior del hombre, semejante por su cualidad y su cuantía al que produjo el nacimiento de la poesía. Los productos exteriores de cada vocación, lo mismo que la variación en los modos institucionales de la convivencia, son lo que reseñan las crónicas y las historias. Para la filosofía, lo decisivo es advertir las trans-formaciones que denotan las nuevas formas productivas.

Nada externo parece que ha cambiado cuando el griego comienza a hablar en el lenguaje de la poesía, y luego en el de la filosofía. Poesía y filosofía son hitos en el camino hacia la individuación. Expresan una libertad interior ante aquello de que es posible hablar. Naturalmente, tales innovaciones en el ser co-relativo sólo son discernibles en los datos históricos, en el material concreto y documentado de las vidas. El método de la investigación ontológica tenía que ser un método histórico.

Lo nuevo surge de lo viejo. ¿Qué era lo nuevo? El método historiográfico atiende a la novedad de los productos humanos, no a las novedades que el hombre introduce en sí mismo cuando los produce. El problema de los orígenes de la filosofía tenía que plantearse como problema de los orígenes de un ser que adquiría la capacidad de pensar racionalmente. Los historiadores buscan alguna similitud entre las formas de pensar anteriores y las nuevas formas de pensar conceptuales; investigan la genealogía de algunos conceptos capitales que los filósofos habrían heredado de la mitología, de la poesía, de la sapiencia profana. Con este método, meramente descriptivo, el momento inaugural queda impreciso: la filosofía sólo se habría constituido como ciencia paulatinamente. Pero es la vocación, o sea el factor humano, el que marca la divisoria entre la filosofía y aquellas ideaciones más antiguas que ella no supera, ni suprime, ni prolonga. La filosofía queda constituida de una vez por todas. Su novedad se descubre desde sus primeros textos. Lo que ahí se percibe es que el hombre ha descubierto una manera nueva de ser, al inventar una manera nueva de ver y de hablar de su contorno. Por esto, el análisis de todos los datos históricos y lingüísticos sólo tiene el propósito de revelar la historicidad del ser-hombre.

La revelación no podía obtenerse examinando los datos de otras épocas, interrogando sobre algunas de las mutaciones que ha experimentado el hombre en su historia posterior. Ha habido cambios en las religiones; la religiosidad ya existía. Los cambios en la sapiencia humana, en la

política, en las artes, se introducen en el cauce de unas vocaciones que vienen de fuentes anteriores. La elección de Grecia era forzosa, o sea que no era una auténtica elección. La filosofía nace una sola vez en un solo lugar. Aunque perdura re-naciendo en cada una de sus revoluciones, tiene una sola historia, discurre en una línea única de tradición, a diferencia de las otras vocaciones.

Todos los hombres debemos al hombre griego esa potencia de ser que se ejercita en el pensamiento filosófico. La filosofía es griega por su origen; es universal por el alcance de la mutación humana que produce. En cambio, la que produce el arte, por ejemplo, tiene muchos orígenes y sigue caminos independientes. Pero nadie podrá repetir jamás, después de Grecia, el acto primero de la filosofía: esa experiencia de un hombre que crea en sí mismo y empieza a ejercitar una capacidad de enfrentarse con la razón, en términos universales, a todo aquello que ya constituía el sistema de sus relaciones: la naturaleza, la divinidad, la humanidad, y finalmente su propio ser. La historia de la filosofía es una sucesiva reproducción, atenuada, de la originaria producción. Los hombres que la llevan a cabo actualizan una misma potencia de ser heredada: son el mismo hombre que dejó completo formalmente la experiencia griega.

Completo, claro está, sólo en potencia. La originalidad absoluta, que naturalmente sólo se dio en el origen, no crea un estado definitivo. La más tardía de las vocaciones representa para el hombre un final y un comienzo. El hombre ya no descubrirá ninguna otra vocación; ninguna forma de ser nueva. Pero esa formalidad adquirida con la auto-conciencia racional deberá manifestarse con actos que no se repitan. Igual que el hombre que la creó para sí, también la filosofía es histórica: ha de cambiar para seguir siendo lo que es.

En esta conjunción humana del ser y el pensar ¿qué es lo que no cambia? Decimos que en la filosofía culmina la auto-conciencia. Por ella el hombre sabe de sí mismo. Quiere decir que se interroga a sí mismo. Desde que nace la filosofía, y donde quiera que se ejerza, el hombre ha de fundar la existencia en una idea del hombre. La auto-conciencia es lo permanente. Pero si aquello de que es consciente el hombre, o sea su propia realidad, es cambiante, no puede haber una sola idea del hombre. Lo cual resultaría desconcertante: nada en el hombre sería permanente. Sin embargo, *una* idea del hombre que ya no es *mera* idea es la que consigue unificarlas a todas en su nivel radical. Examinando los motivos y las formas de su producción, se halla la forma histórica del ser que las

produce. Lo que no cambia es justamente el rasgo final, adquirido y definitorio a la vez: el hombre es el ser que forma ideas de su propio ser.

Las ideas del hombre anteriores, o paralelas a la filosofía, confirman la necesidad de auto-formación, que es inherente al ser histórico y que resalta como distintivo en hechos tan familiares como la invención de la pedagogía metódica y la formación de tradiciones. La diferencia respecto de la filosofía estriba en que ésta produce *conceptos* del hombre, los cuales se obtienen con reflexión y se coordinan sistemáticamente con los conceptos de otras realidades.

También esos conceptos son formativos: materia de enseñanza y de legado. Algunos pueden ser, como las ideas, expresivos de un momento histórico. Otros representan adquisiciones definitivas. La filosofía griega define al hombre como "ser que posee la razón" porque esta razón la ha creado ella misma para el hombre: la potencia de razón es universal. Todos somos poetas, dice Platón, entendiendo que todos los hombres poseen y ejercen una capacidad productiva; lo cual no se le había ocurrido a ningún poeta.

El concepto de productividad se le ocurre al filósofo porque es decisivo para la comprensión del menester filosófico. En un momento de su historia, al hombre no le basta atender a lo inmediato, confiar en los dioses, emplear su ingenio práctico para beneficio de la vida. No le basta siquiera dedicar un excedente de sus recursos vitales a trabajos inútiles, como componer poemas, modelar estatuas o edificar monumentos públicos. Descubre otro ámbito de la inutilidad cuando se pregunta qué son las cosas, y no sólo para qué sirven. Es decir: cuando lo inútil se juzga también benéfico para la vida, el hombre se encamina hacia la filosofía. Inutilidad y productividad hallan entonces una forma nueva de coaligarse. Entre tanto, el hombre se va transformando en esas innovaciones formales; el saber de sí mismo cambia de tenor y se incrementa con la variedad de sus trabajos.

Praxis es trabajo. El hombre es ser obrero. Es sintomático que la filosofía recaiga en esta condición humana precisamente ahora, cuando el trabajo se deshumaniza y el obrero va perdiendo su rango de poeta. Los teólogos debaten la cuestión de si el trabajo es una penitencia o una excelencia ontológica. El hecho es que la vida siempre ha sido trabajosa, que quiere decir problemática. El hombre aprende de sí mismo trabajando. Cada oficio es una escuela de humanidad. Decimos

de alguien que ejerce la carpintería. Hablamos mejor cuando decimos que *es* carpintero.

Que la vida sea problemática no significa todavía que el hombre sea problema para sí mismo. Sócrates nos da a entender que, cuando esto sucede, el hombre *es* filósofo. Se ve entonces que la filosofía, más que un oficio para algunos, es una forma de ser para todos. La filosofía cambia el sentido de la praxis al revelar que los llamados problemas de la vida son apremiantes, pero subordinados; que los fines de la vida práctica no son más que medios. Incluso en las formas de vida primitiva, el hombre trabaja por necesidad y por algo más. Todos trabajamos para ser. La historicidad del trabajo se capta externamente en la evolución de las técnicas y las economías. Internamente, la historicidad del trabajo es la del trabajador. Lo radical es ese "algo más", que no aparece en los productos sino como indicio. El para qué también es un producto. Lo producido es un modelo de hombre. En cada etapa histórica, la idea de hombre es la justificación final del trabajo.

La filosofía, en el acto de nacer, representa un final y un comienzo. Ella es un discurso que no termina nunca. En cuanto al hombre que la crea, con ella termina la formalización de su ser. Queda completa, por así decirlo, la red de caminos por los cuales podrán hallarse en lo sucesivo las más varias innovaciones humanas, comenzando por la autoreflexión. El comienzo de esta vía cardinal lo señala aquella memorable declaración de Heráclito: "Yo me investigué a mí mismo" (B 80). La mismidad del hombre pasa desde entonces a ser tema de investigación. La auto-conciencia natural se convierte en problemática.

Los modos de esa peculiar investigación serán variables. No por aumento de los recursos intelectuales, pues la posteridad no ha logrado superar los niveles del pensamiento griego, sino por la variación del objeto investigado. Pero el procedimiento metódico produce resultados variables por otros motivos. Algunas ideas filosóficas del hombre son distintas, y a la vez compatibles; como el ser racional, el ser poético, el ser político. Cada una realza cierto aspecto del ser humano, cuando éste cobra especial vigencia en determinada situación, y deja en la penumbra otros aspectos. La historicidad de las ideas del hombre, que se explica por la evolución del ser, se explica también por la complejidad del hombre, enriquecida por la herencia histórica. Las ideas pasadas no caducan necesariamente, cuando viene la inspiración de otra nueva. Pero

la idea que no es fragmentaria, ni puede caducar, es la que da razón de todas ellas: la que explica su gestación.

La frase de Heráclito que hemos citado parece que no contiene ninguna idea del hombre. Sería más bien una declaración autobiográfica. Yo me investigué a mí mismo. Pero este yo no es *un* hombre, sino *el* filósofo: un ser nuevo caracterizado por esa investigación reflexiva que llegaría a ser común, y a la que se conoce técnicamente como autognosis. Desde Heráclito, y sobre todo desde Sócrates, la palabra "yo" que pronuncia el hombre sin oficio filosófico ya no tiene el mismo acento y contenido. Advertimos que la declaración de Heráclito no es afirmativa, en el sentido de que predique del ser humano algún atributo determinado. La original experiencia del pensador es representativa, o mejor se diría formativa. Lo que se afirma es la necesidad perenne de la pregunta que interroga por el ser del hombre. La idea inmutable del ser mutable es entonces la que lo define como ser interrogante.

En esta interrogación, cuando se produce, alcanza el hombre la forma suprema de la individualidad, y por tanto de la libertad. Sus relaciones y vinculaciones con todo lo demás no se distienden, pero se transforman, y esto no puede suceder sin que se transforme el hombre mismo. El hombre es ser vinculado. Es ser histórico porque sólo puede existir variando los modos de vinculación. Su individualidad, por tanto, también es histórica: se cualifica y calibra en relación con un referencial constante, cuyos términos igualmente variables son la comunidad y la mundanidad.

TERCERA PARTE

V. LA SEGUNDA CUESTIÓN PRELIMINAR. EL FUNDAMENTO ARCAICO

§ 20

Lo PRIMERO es lo primero. La cuestión de los principios es preliminar por jerarquía: el fundamento precede a lo fundado. El principio tiene además prioridad porque es arcaico: se establece desde el inicio. Pero lo arcaico es lejano y pierde actualidad. En el trabajo efectivo, lo primero es lo realmente problemático. Lo más apremiante son las dudas. El principio se da por consabido justamente por su prioridad. Lo que se estableció de una vez por todas sustenta calladamente todo lo que la filosofía puede elaborar después, tanto las dudas como las soluciones. El principio deja de ser cuestión: es por esencia lo incuestionable.

A veces el pensamiento puede discurrir con cierta desenvoltura, sin mengua del rigor, empleando metáforas para ilustrar conceptos, y explayándose en digresiones que amplían el horizonte y presentan el contexto de un tema especial. Al tratar de los principios, la responsabilidad mayor impone un tratamiento estricto. Ni siquiera están permitidas las hipótesis; lo cual es excepcional, pues la filosofía es un menester dubitativo. La hipótesis es una guía de la búsqueda; es un pensamiento que está a la expectativa de confirmación o de rechazo. Ninguna se propone como si fuera la única posible. Su justificación estriba en la inherente posibilidad de una alternativa.

Los principios no tienen alternativas. Son evidencias primarias, invulnerables a la duda más tenaz, que es la duda metódica. Pero es un hecho que las grandes filosofías de la historia se han ocupado de la cuestión de los principios. Incluso cabe decir que una filosofía es principal cuando ofrece una teoría de los principios. Pero *buscar* los principios es dudar de lo indudable, o sea de la razón de dudar. Todas las dudas descansan en un mismo fundamento previo. Plantear la cuestión del fundamento es negar de antemano su fundamentalidad.

La variedad de tesis sobre los principios los convierte a todos en hipótesis; implica que existe realmente en filosofía un *problema* de los principios. Pero, en sí mismos, los principios no pueden ser problemáticos. No son verdades de teoría. Problemático es el estado de una filosofía

cuando no reconoce que ella carece de atribuciones para *establecer* el fundamento de toda filosofía. Los principios son dados como verdades de hecho: no son obra del pensamiento. Por una necesidad inherente al concepto mismo de principio, las verdades fundamentales tuvieron que captarse y formularse en el principio: fueron base o condición de posibilidad de la constitución y el desenvolvimiento de la filosofía como ciencia rigurosa.

Ahora la cuestión de los principios se plantea con carácter preliminar por aquel tratamiento problemático que recibieron. La paradoja de una duda respecto de lo que era indudable desde el principio, obliga a retornar a este principio, con el fin de recuperar un fundamento que jamás pudo quebrantarse.

No pueden producirse originalidades en la cuestión del fundamento. Los principios, desde el comienzo, pudieron permanecer implícitos en la confección de esos sistemas de hipótesis que son las teorías. Ninguna teoría de los principios puede cambiarlos. Si no fueran invariables, no serían verdaderamente fundamentales. La filosofía sólo puede, y ahora debe, identificarlos y restaurarlos. Lo condicionante es anterior a lo condicionado. Es decir que el fundamento de toda teoría posible la precede en orden de jerarquía; pero además en el orden temporal o histórico. Incluso se funda en los principios el proyecto de exponerlos nuevamente. La primera exposición de las verdades constitucionales tenía que ser el acto inaugural de la historia filosófica. Los principios se sustraen a la historicidad.

Sin unas evidencias previas e inalterables, los pensadores no pueden proponer como evidentes otras verdades segundas que formen esquemas de teoría. El problema de los principios no lo plantea sino la pluralidad de soluciones que se proponen sobre algo que no las requiere: algo que jamás está en crisis. Es un contrasentido la disputa filosófica sobre lo que por naturaleza no puede ser *materia disputata.*

Ciertamente, cuando los filósofos atienden a la cuestión de los principios acceden al territorio más elevado del pensamiento. Entonces afinan al extremo sus capacidades de claridad, profundidad y rigor. En ninguna otra ocasión es más impresionante la austeridad del oficio de pensar. Creemos que una filosofía es tanto más valiosa y revolucionaria cuanto más original sea su teoría de los principios. Y así resulta que lo revolucionario ahora consiste en demostrar la imposibilidad de una revolución en este nivel del fundamento. Por definición, los principios han de ser comunes.

No tienen esta jerarquía las proposiciones que son fundamento de una particular doctrina; las que están incorporadas a una construcción teórica y permiten distinguirla de otras. Por su verdadero fundamento radical, todas las filosofías son iguales.

La restauración de los principios constituye una literal arqueo-logía: es una exploración del logos ancestral. Pero, al excabar ahora en ese terreno primitivo, nuestra razón ya sabe lo que va a encontrar, a diferencia de los arqueólogos, cuyos hallazgos son siempre sorprendentes. Y además, lo que se exhumará es algo más vivo que las actualidades: es lo perenne en la filosofía. Aunque sea fundamental, la tarea no será revolucionaria porque no producirá ideas nuevas; exhibirá las más antiguas. Lo primitivo, por ser lo principal, más bien restablece el sosiego del pensamiento en la estabilidad de su asentamiento. Siquiera hay algo que está fuera de dudas.

Era preciso examinar de nuevo la presocrática, con una mirada que se hace más penetrante cuando *adquiere* ingenuidad, es decir, cuando despeja aquellos textos de las innumerables y muy doctas interpretaciones con que los han sepultado filólogos e historiadores. La guía metódica no era sin embargo una conjetura que pudiera resultar fallida. Los principios se encontrarían en ese mismo umbral de la filosofía indefectiblemente por una necesidad filosófica. Pues, a diferencia de las otras vocaciones humanas, que nacen y prosperan sin que su ejercicio implique un concepto crítico y definitorio, la filosofía nace reflexivamente. Su tarea propia es dar razón de todo. Esto no puede intentarlo siquiera sin dar razón de sí misma. La originaria auto-conciencia de la razón abarcaría el fundamento universal, como razón de ser primaria y última.

La investigación, por consiguiente, sólo iba en busca de los términos textuales en que se habían expuesto los principios originariamente. La investigación era histórica y lingüística, pero de hecho la motivaron unas convicciones sistemáticas. Primero, la convicción de que la filosofía, por su constitución como un saber principal, tenía que haber formulado el fundamento desde sus primeros pasos. Segundo, la convicción de que ese fundamento es la articulación de cuatro evidencias que son condición de posibilidad de la existencia, y no sólo de la ciencia. De suerte que el hallazgo de sus primeras formulaciones vendría a ser como la corroboración histórica de unos resultados que ya se venían logrando por pura reflexión filosófica. Una vez más se comprobaba en este punto la coordinación de historia y sistema en el quehacer de la filosofía, a partir de la

breve etapa arcaica, cuando la filosofía no tiene historia todavía: cuando coinciden la declaración de principios y la gestación de las primeras teorías.

Antes de examinar los cuatro principios del ser y el conocer, conviene mencionar otra evidencia que, por ser más universal y primitiva aún, si cabe, no puede siquiera cualificarse de principio en sentido estricto. La evidencia del Ser es como el principio de todos los principios. Al dar una razón fundamental de sí misma, la razón filosófica recae en el fundamento de todo lo que es. Este fundamento no reside en ningún ser aislado: los antiguos percibieron que ninguno ofrece la razón última de su propio ser. Los principios se refieren a las formalidades de lo que existe, o sea a las condiciones de cada existencia determinada. Pero las formas de ser presuponen la condición de todas las condiciones, que es el hecho puro y simple de que hay Ser. Esta evidencia universal y fáctica es en efecto tan primitiva, que la filosofía no le ha concedido estado teórico sino hasta nuestros días. La atención se concentró, por una espontaneidad tanto vital como racional, en el conocimiento de las varias formas de ser.

La afirmación precedente quedaría invalidada por aquellas filosofías que hacen cuestión del Ser, notoriamente las de Parménides y Hegel. De ellas habrá de ocuparse el Capítulo dedicado a la dialéctica. Pero es oportuno señalar desde ahora que lo distintivo de esas filosofías es justamente que convierten al Ser en cuestión, en asunto problemático. El Ser no es problema; es la razón la que ha creado el problema del Ser. Desde el primer racionalismo eleático, la Razón (que aquí debe escribirse con mayúscula) sustituye al Ser en el sitio culminante del principio; pretende dar razón del Ser, cuando en verdad, siendo lo absolutamente incondicionado, el Ser no tiene razón de ser.

Podemos desconfiar de la razón; nunca del Ser. El rigor lógico de Hegel, equiparable al de Parménides, se manifiesta más positivamente en el proyecto de reunir, incluso de identificar, el *Anfang* y el *Prinzip*, como dice en su *Lógica*: el comienzo y el principio. Esta idea directriz tiene una validez permanente en el quehacer de la filosofía. En rigor, más que una directriz metodológica, es un hecho: la filosofía como tal consiguió manifestar el principio desde el principio. Pero este hecho no lo reconoce la filosofía hegeliana. En ella, la unidad del *Anfang* y el *Prinzip* es un proyecto. Vale decir que lo que Hegel entiende por comienzo no es el momento genital de la filosofía: no la fundamentación de toda filosofía posible, sino el momento inicial y fundamental del sistema hege-

liano. Esta particular filosofía afirma la Razón como principio. La razón, desde luego, es principal. Todo es y todo sucede según razón. Pero el principio de razón versa sobre el ser y el cambio, no sobre el Ser. No hay un principio *del* Ser. La principalidad del Ser es literalmente primaria. La Razón con mayúscula presupone la omnitud del Ser. O sea que la identificación del comienzo y el principio en Hegel carece de universalidad: es más bien el distintivo de su originalidad filosófica. En la cuestión principal no caben las originalidades.

Sólo puede considerarse revolucionaria una filosofía de los principios en tanto que revela que el fundamento de la filosofía misma es arcaico: es inmune a los cambios de la razón histórica.

§ 21

Los principios de la ciencia son principios de la existencia. Su formulación racional inauguró una forma nueva de vida. Las vocaciones anteriores siguen su camino histórico independiente, sin conciencia de aquello que las funda. La filosofía nace como conciencia expresa del fundamento *universal*.

No puede la filosofía, en su propio curso histórico, alterar un fundamento en el que no se apoya ella sola. La voluntad elige caminos de vida; la naturaleza de las cosas hace posible tal elección. Pero tampoco pudo la filosofía iniciar su trayectoria sin manifestar lo que la distingue de otras formas de actividad. La declaración de los principios comunes era, justamente, un distintivo vital. Por consiguiente, hay que buscar en los actos inaugurales del pensamiento filosófico esa manifestación textual de un fundamento común e inalterable.

El nacimiento de la filosofía revolucionó la forma de pensar la realidad, y por ello un sistema de formas de vida que podía parecer definitivamente concluso. La última de las vocaciones humanas tenía que acomodarse entre las acreditadas; pero, además, cada una de esas cambió, al recibir de la filosofía el enunciado de su propia razón de ser. Pues la filosofía elaboró muy pronto una teoría general de la praxis. Con esto quedaba ella misma racionalmente instalada en el mundo común. Filosofar es exhibir la razón vital de la filosofía.

La filosofía es una praxis. La comunidad del fundamento existencial es condición de la diversidad en las formas de existencia; como la unidad

de la filosofía es condición de la pluralidad de teorías. Pero no se ha probado que el fundamento sea, en efecto, común a la existencia y a la ciencia. Si es común, y por tanto precede a la obra científica, la verdad de principio tiene que ser fáctica. Se plantea entonces la cuestión: ¿cómo puede un hecho ser principio? La pregunta debiera ser más bien: ¿cómo podría un principio realmente arcaico ser otra cosa que una verdad de hecho?

Los principios no son verdades adquiridas. Son datos de la experiencia. De una experiencia que, por ser universal y primaria, no necesita ser conceptuada para que los hechos constantes mantengan la estabilidad en lo que se apoya en ellos cotidianamente. ¿Cuáles serían esos hechos singularísimos? De antemano se advierte que la singularidad de tales hechos consiste precisamente en que no son singulares.

Es un hecho que no todos los hechos tienen el mismo rango o categoría. Esta jerarquía en lo fáctico no es mero artificio de clasificación. En verdad, el análisis científico más bien contribuyó a formar un prejuicio. Cuando hablamos de hechos, automáticamente pensamos en fenómenos aislados y de una significación real equivalente. La ciencia los tomaría como el material bruto de unas investigaciones encaminadas a descubrir la posible relación de un hecho con otros hechos. Pero no existe lo que se ha llamado un *fait brut*.

Los hechos se dan en conjuntos. Las correlaciones también son datos. Mejor aún: son los verdaderos datos, porque eso que el positivismo consideró "el hecho positivo", no es más que una abstracción. Lo positivo es el contexto real: los hechos forman unos sistemas o campos que se captan inmediatamente. El rayo es un fenómeno que sólo se produce junto con otros fenómenos en la atmósfera. La ciencia trata de hallar su causa en alguno de esos otros fenómenos que forman su contexto; pero la correlación misma ya era dato de experiencia.

Los campos son hechos que pueden llamarse visibles, puesto que se observan en lo visible. Y es este examen de la experiencia directa de las correlaciones lo que induce a pensar que hay hechos privilegiados. El campo es una realidad, una complejidad integrada. Los hechos que suponemos aislados no se agrupan en campos: se *producen* en campos. La meteorología integra unos hechos de distinta procedencia: la intensidad y dirección de los vientos, la temperatura, la presión atmosférica, la nubosidad y la humedad. También el profano advierte la correlación, y por esto puede hablar de un "estado del tiempo". Este tiempo es un

campo: los varios fenómenos que lo constituyen revelan un orden interno en el dominio real que abarca la meteorología.

El ejemplo es indicativo porque ese orden es un hecho visible en *todos* los campos. El orden es un principio inmanente a lo real. Con él contamos para todos los menesteres de la vida. Incluso el lenguaje ordinario crea para denominar el hecho del orden universal ciertas palabras que luego ingresarán en el vocabulario técnico de la filosofía, como arché, taxis, cosmos, aitía. Tales nociones están implicadas en la intención de la pregunta ¿qué es? Sin el orden no sería posible saber nada de nada.

No ha de extrañarnos que la razón científica reparase desde el comienzo en que el orden es fundamental para ella misma. Ciertamente, cuando se conceptuó el orden como principio universal, no se le atribuyó la facticidad. Pero la filosofía se atuvo al hecho cuando declaró que orden es racionalidad, y que la racionalidad de lo real es condición de todo conocimiento. Y como la razón es común, el principio de orden, junto con los demás principios, es como la vía de unión que mantiene la continuidada entre la experiencia ordinaria y el pensamiento científico. También esta continuidad pasó inadvertida. Más tarde los principios pudieron considerarse como lo más abstracto en la ciencia, porque se llegaba a ellos al final. Es revolucionario declarar, en cambio, que son lo más primario y concreto.

Lo que sí quedó expuesto, porque era manifiestamente lo primario, es la unidad de lo real. Todo es uno. Hablamos ahora de los campos como unidades integradas de hechos. Los campos parciales se integran a su vez en el campo infinito que es la unidad del Ser. Sin embargo, las diferencias entre los campos (o sea, entre las formas de ser y devenir) no se desvanecen en el campo total. Esto introduce diferencias en el propio sistema de los principios.

En efecto: algunos principios se refieren específicamente al ser humano, como el de comunidad de lo real y el de comunidad de la razón. ¿En qué sentido son éstos arcaicos? El principio se llama arcaico porque rige desde la arché: desde el comienzo. Cuando se trata del orden cósmico, que no tuvo un comienzo ni tendrá un fin, el desde significa desde siempre y para siempre. La arché se refiere al inicio de la filosofía, como pensamiento principal.

En cambio, cuando el principio rige en el orden humano, la arché señala un comienzo real. El principio tiene vigencia inmutable, pero adquirida. Vale mientras exista un ser humano. Así, por ejemplo, la forma

distintiva de la temporalidad universal que es la historicidad. Los griegos descubren que la temporalidad es principio: que el cambio es inherente al ser. La forma específica del cambio humano, que es la historia, no fue para ellos objeto de conceptuación. La historia era el relato de los cambios, no la constitución del ser cambiante. Nosotros debemos incluir la historicidad en el principio eterno de la temporalidad porque la historia ya se nos presenta como rasgo ontológico del ser humano, y como diferencial respecto de los demás seres temporales.

La nueva meditación sobre los principios impone una revisión de la historia. La revelación expresa de los principios que lleva a cabo la filosofía en su principio divide a los tiempos, marcando un antes y un después. Pero no es mera cronología lo que nos permite decir antes: antes de la historia, y desde que empezó; antes y después de que el hombre adquiriese un saber reflexivo del fundamento, o sea, antes y después de la filosofía; antes y después de que la filosofía alumbrara la conciencia histórica. Esas divisorias marcan mutaciones en el ser. La historicidad es principio ontológico. Por esto, en el hombre mutable, el antes y el después representan un modo especial del para. Por ejemplo, la comunidad de la razón. Este principio rige desde que hay seres de razón, y en todas las operaciones del pensamiento y del habla; pero no rige *para* siempre.

Debido a que hay en el universo este ser llamado hombre, lo transitorio incide en lo inmutable; o más bien, lo inmutable rige en lo transitorio. El ser que piensa los principios no se enajena de ellos: la filosofía es pensamiento constitutivamente principal. El hombre es el ser que, desde la contingencia, tiene acceso a lo necesario; que, desde su historicidad, habla de la eternidad.

Una profunda mutación existencial se produjo cuando los principios fueron manifestados por la razón. Pero sólo ahora reparamos en que los principios no son *materia de razón*, sino *materia de hecho*. La filosofía nació al revelarlos. Como pensamiento arcaico, ella comenzó con lo definitivo. Los principios definitivos fueron presentados desde el principio. La revisión actual de aquella revelación es una revelación nueva. La autoconciencia principal de la filosofía podía enriquecerse con una reflexión sobre la historicidad del ser que hace filosofía. La filosofía es histórica, como quehacer propio del ser histórico.

Los principios debieron acumular largo tiempo de vigencia en la historia del pensamiento antes de que la razón advirtiese que ellos no eran

sólo evidencias primarias, universales e invariables, sino verdades de hecho. Éste ha sido el cometido de la razón histórica, o sea, de la razón consciente de su propia historicidad. Este lapso requerido explica por qué la historicidad de la razón (y la del ser humano) no pudo estar incluida en el principio universal de temporalidad que formularon los presocráticos.

Los presocráticos quedaron deslumbrados por su descubrimiento. La luz de los principios no les permitió ver que la visión ocular no es una facultad devaluada, en el orden de las verdades arcaicas: que la experiencia común ya era, y seguiría siendo, capaz de captar el orden y el tiempo en todo lo real. De esto se infiere que, en rigor, las evidencias arcaicas no han de considerarse verdades en filosofía. Las verdades son pro-posiciones. El pensamiento racional efectúa ex-posiciones de las posiciones reales, dadas como inalterables.

En todo caso, se confirma que la filosofía sólo podía nacer declarando su propio fundamento, y que la misma unidad del origen y el principio es también un hecho, y no un proyecto de teoría.

§ 22

Los cuatro principios se pueden formular en estos términos: racionalidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, unidad y comunidad de lo real, temporalidad de lo real.

Esta formulación se adapta al idioma actual de la filosofía, y pudiera variar sin que se alterase el contenido. Los términos que emplearon los presocráticos son inequívocos, y quedaron transcritos, traducidos y explicados en *Los principios de la ciencia.* Podemos prescindir aquí de la parte erudita de la tarea, y hasta de la hermenéutica textual. Todo el mundo comprende, por ejemplo, que la unidad y comunidad de lo real es una evidencia inmediata. El mundo es uno, como dice Heráclito: el mismo para todos. También se percibe que la temporalidad de lo real alude al fenómeno del cambio, cuya evidencia es tan primaria como la evidencia del ser. En fin, resulta patente que estas evidencias universales constituyen el fundamento de la existencia, y que sólo en ellas podía establecer la ciencia su propio fundamento.

Decimos que los principios se dan en el principio. No significa esto solamente que los pronuncian los primeros pensadores; significa que son datos, con los cuales se encuentra la filosofía al iniciar su tarea: ésta se

inaugura con el reconocimiento expreso de aquella fundamentación intocable, común y perenne. El estado crítico de la filosofía en el momento actual convierte la reiteración de los principios en punto clave de una operación revolucionaria.

Los cuatro principios son interdependientes y forman en conjunto una unidad orgánica, de suerte que el análisis de cada uno involucra a los demás. Pero los principios que versan sobre la racionalidad tienen especial prominencia. Uno versa sobre la razón del ser, otro sobre la razón como instrumento del pensar. Con el término racionalidad expresamos en filosofía desde Grecia el fenómeno del orden universal. Los motivos especiales por los que decidieron los presocráticos equiparar cosmos y logos se expondrán en el Capítulo octavo. Podemos retener desde ahora el carácter principal de esta asociación de términos: ser es orden, orden es racionalidad.

La racionalidad de lo real, aunque no se formule de este modo, es objeto de las más elementales experiencias. No percibimos solamente la presencia de las cosas, sino su compatibilidad "cósmica" y la regularidad de sus cambios. Como dirá Leucipo: todo sucede según razón y por necesidad, es decir, sin arbitrariedades ni anomalías. Así como hay una mismidad en el ser, hay una mismidad en su cambio. La regularidad es condición del conocimiento, para la ciencia y para la existencia ordinaria.

Pero la palabra logos, que significa razón en el sentido del verbo humano, pasa a designar en filosofía el órgano especial del pensamiento científico, y luego el de todo pensamiento metódico y ordenado. Pues la razón tiene su propio orden. También en este sentido específico, logos es cosmos. El saber es la concordancia del cosmos lógico con el cosmos real. Tal concordancia se produce en la vida y se manifiesta en la significatividad o inteligibilidad del lenguaje. No se puede hablar de nada sin poner en juego un orden de significados coherentes. Por su parte, en la ciencia esa concordancia es programada, crítica, o sea metódica. Methodos es cosmos: es logos consciente de su propio orden.

Pero la concordancia, en cualquier nivel, presupone una doble comunidad. Aquello que se piensa y aquello de que se habla tiene que ser lo mismo para todos; esto significa que ocupa su lugar en el orden al que pertenecen también las cosas. Hay una comunidad de lo real. No hay mundo diferente para cada uno. Esta comunidad se complementa con la comunidad de la razón. Nadie tiene una razón intransferible. La

disociación individual de la razón sería la pura irracionalidad: la absoluta imposibilidad de entendimiento. El ser pensado es común a todos los pensadores. La comunidad del ser y del pensar es materia de principio.

Ciencia y razón son como la función y el órgano. El primer acto de la filosofía es la habilitación del órgano que habrá de usar para llevar a cabo su cometido. ¿Cuál es este cometido? El cometido del pensar científico consiste precisamente en dar razón. La experiencia ordinaria capta de manera confusa aunque certera que el ser y el cambio *tienen* su razón; pero es incapaz de *dar* esta razón. El sol nace con regularidad infalible todas las mañanas; la razón de esta regularidad es una incógnita hasta el siglo XVI. El hombre sabe prender el fuego y sabe que el fuego se apaga; la razón del fuego la ignora. Pero la ciencia sólo puede dar razón porque la realidad es racional. La razón inherente a lo real es materia de principio; por tanto es anterior a la ciencia, y condición de su posibilidad.

La razón misma tiene su razón. Ella da razón de sí misma por primera vez cuando empieza a dar razón de las cosas reales. Esta es la innovación histórica. La racionalidad abarca las dos razones: la que necesariamente tiene todo lo que es, y la que es posible dar. La posibilidad se asienta en la necesidad. Es la razón humana, en un acto filosófico, la que declara que no existe nada que no tenga su razón. Pero ésta es una razón de ser, cuya evidencia no depende de nuestra razón. Al contrario, pudo nacer el proyecto de dar razón de todo porque nada escapa a la racionalidad; ni siquiera el ser de la propia facultad de pensar y hablar. Cuando nace la filosofía, el ser del hombre se transforma al transformarse su razón. La razón de ser del hombre es desde entonces esa posibilidad adquirida de dar razón.

La compenetración de la racionalidad con los demás principios es un hecho que resalta en las formas de comunidad. La razón puede darse porque es unitaria y común. Esto significa que la ciencia siempre es la misma. Tal unidad y comunidad condiciona la posibilidad de su uso y la efectividad de sus actos. El receptor de la dádiva es tan racional, potencialmente, como el ser que da razón. De hecho, se establece con el uso de razón una forma diferente de comunidad humana, que consiste en la común apelación al ser que tiene su razón, independiente de las razones personales. Pero la razón no es sólo comunitaria porque sea, como decía Descartes, la cosa del mundo mejor *compartida*. Todos poseemos esa facultad de dar y recibir razones. A pesar de lo cual, tales razones

serían inválidas si aquello de que puede dar razón no fuese el ser común.

El acto de dar razón convierte a lo ajeno en ser común. Como si el ser no humano adquiriese con la comunicación una propiedad que no está inserta en él esencialmente: la de ser comunicado. Todo lo que existe está expuesto a que alguien dé razón de su propia racionalidad. Cuando la comunicación es científica, lo comunicado es el ser en sí mismo. Esta mismidad, reconocida racionalmente, es la que funda una forma especial de comunidad entre los seres racionales.

Por la mismidad de cada cosa podemos identificarla. La identificación perceptiva es meramente preliminar. La razón, que discurre y que habla, identifica en la comunicación. Ésta es por tanto, dialógica, o sea dia-racional. La comunidad primaria la establece cada hombre con cualquiera que hable de *lo mismo*. Pero esto implica una comunidad más fundamental, que permanece implícita: la comunidad de todos los seres en el Ser. La razón que se da siempre se refiere al ser de las cosas reales y a sus relaciones mutuas. Del Ser no es posible dar razón. Sin embargo, ni el ser ni el cambio serían racionales si todas las cosas singulares no estuvieran integradas en el Ser. Esta condición primaria no impide que se formen y transformen varias formas de comunidad *con* lo real. Las cuales se efectúan, antes y después de la filosofía, por la vía práctica, la mística, la estética, y adquieren su forma culminante por la vía racional. Pues la razón que se da es la que fija la mismidad del ser. El ser de cada cosa se posee en el acto de dar razón de ella. De suerte que la comunidad con el ser creada por el acto de razón, y la comunidad prestablecida de todo lo que es, se confunden en la comunicación.

Decía Heráclito (B 50) que hay que escuchar "no a mí, sino a la razón". Hay una razón cósmica, lo cual permite que haya una razón humana. Cada razón personal, para que sea eficaz en su intención, debe someterse al ser. Lo real siempre es lo mismo, aunque cambie, y sólo con referencia a su mismidad puede "fortificarse" racionalmente la comunidad humana "como la ciudad en la ley" (B 114). Pero la mismidad de cada ser revela esa unidad y comunidad de todos los seres en el Ser. La palabra cosmos indica que la racionalidad es omnicomprensiva.

La razón no es "idiota" o peculiar. La razón personal es transpersonal: la misma para todos. Pensar con entendimiento es la fórmula que emplea Heráclito para enseñar que es la comunidad del Ser lo que impone la comunidad de la razón. Razones dispares corresponderían a realidades diferentes. La razón es unitaria porque lo real es el punto común

de referencia de la razón. La razón de la filosofía crea una forma superior de entendimiento.

Cosmos es totalidad y racionalidad. El principio cósmico de razón, que se formula en tiempos modernos negativamente: nada es sin razón, se traduce afirmativamente diciendo que todo tiene su razón. El *todo* alude a la integración de cada cosa en el orden universal o común. El *nada* indica la imposibilidad de una excepción: nada se desprende de la unidad.

En cuanto a los axiomas que la filosofía ha considerado tradicionalmente principios de razón, debe señalarse que no son auténticos principios, en el sentido arcaico. No son datos, sino formulaciones filosóficas: teorías que versan *sobre* la razón, y que por tanto presuponen la evidencia fáctica de la racionalidad. Justamente, la primera formulación de tales principios segundos, la que se encuentra en Parménides, produjo una situación de conflicto en el orden integral de los cuatro principios arcaicos. En efecto, si la no-contradicción, que es principio estrictamente lógico, se presenta como principio ontológico, resulta incompatible con el cuarto de los principios cósmicos: el de la temporalidad de lo real. El cambio sería irracional, porque el ser perdería su mismidad: no sería racionalmente identificable porque lo cambiante no es idéntico a sí mismo.

Casi desde el origen, el supuesto principio de razón crea el falso problema del Ser y el cambio. El hecho del cambio es evidencia originaria, fáctica y fundamental. La racionalidad del cambio universal está ya declarada con términos principales en Heráclito. La cuestión de la mismidad se plantearía más tarde. Ciertamente, el río de que nos habla Heráclito es y no es. El río lo constituye el agua, y ésta nunca es la misma. Pero si el agua no fluye, no existe el río. El río es lo que es, y como tal permanece. Esta permanencia en el cambio es problemática, implícitamente, en el ejemplo fluvial de Heráclito. Lo que sí es manifiesto es la racionalidad del propio devenir.

Más sabios que los eléatas, los modernos ofrecen una versión complementaria del principio de razón: la que contempla al ser por el lado de su cambio. Están en consonancia con Heráclito cuando declaran que, por lo mismo que *nihil est sine rationes*, también es evidente que *nihil fit sine ratione,* nada sucede sin razón. La razón abarca en unidad lo real, en tanto que es y en tanto que es cambiante. Decimos hoy que la forma de ser se discierne en la forma de cambiar.

Por su manera de hablar, pudiera creerse que la filosofía principal se

ocupa de algo recóndito. Heráclito fue llamado "el oscuro". El lenguaje es objeto de interpretación; pero esa filosofía nos habla inequívocamente de lo que todo el mundo sabe. El hombre común no llamó cosmos a la realidad total; en cambio estaba muy seguro de que todo lo que percibe es cósmico, que significa ordenado. Cada hombre existe con la convicción invulnerable (y por ello mismo implícita) de que la realidad en bloque no se desintegra con el devenir ni se desorganiza; de que la sucesión de las estaciones es regular; de que los cuerpos caen y el bronce se hunde en el agua; de que las cosas son singulares, pero no son independientes unas de las otras; en suma, de que es posible entenderse hablando de ellas.

Heráclito, en cuyos textos están formulados los cuatro principios, es el primer filósofo que nos ofrece una visión cósmica del cosmos, es decir, total, unitaria, dinámica y ordenada. Nada puede alterar el principio en que la filosofía se funda desde el principio. La tarea de dar razón siempre es la misma, porque lo real siempre es lo mismo. Los cambios, las contraposiciones, incluso las irregularidades aparentes de lo inopinado, se resuelven en la unidad del todo. El cosmos es una armonía. La filosofía nace como literal cosmo-logía. Y no es fortuito que, por esta noción capital de la armonía, la filosofía sea en sus orígenes pensamiento dialéctico. La dialéctica comienza en el comienzo, por razón de principio: por el principio de la racionalidad universal.

§ 23

La filosofía da razón. A esto se limita su servicio vital. No puede dar esperanzas, no promete un porvenir mejor, como la fe o los ideales. Pero no se le puede negar lo que le pertenece: los principios en que se funda son base de comunidad universal y perenne. Cierto es que el ejercicio de la razón común consiste en una búsqueda de las verdades, y que esta búsqueda suele expresarse como un ideal de la vocación científica. Pero ésta no es una finalidad diferida, como en los demás ideales. Lo buscado es la búsqueda misma. En esta permanente actualidad, que no impone el sacrificio del presente, se cifra la nobleza vital de la vocación de pensar. La nobleza se desvanece si cambia la idea de servicio, y esto ocurre cuando la filosofía no se apoya expresamente en los principios, sino en alguna verdad lograda, con cuya posesión cesa la búsqueda.

Los principios son lo primordial porque son lo fundamental. A veces el fundamento se da por consabido y permanece oculto, como los cimientos en la arquitectura. Cuando no es así, cuando se duda de la firmeza, o validez, o necesidad del apoyo, la precedencia del asunto principal se convierte en urgencia: lo primario en jerarquía es entonces lo más apremiante en la tarea.

¿Cómo se puede dudar de los principios? Tan absurdo como cuestionar lo incuestionable sería prescindir de la cuestión. Hemos de considerar ahora las repercusiones vitales de esta cuestión; pues los principios que halló la filosofía no sólo son fundamento para ella y para toda existencia. El hallazgo marcó el rumbo de una forma de civilización especial.

El silencio casi completo de la filosofía en nuestro siglo sobre el tema de los principios es signo de una crisis, e ingrediente de la situación revolucionaria. Ya no se da por consabido, como en otras épocas, que los principios existen; se da más bien por consabido que las ciencias, y la filosofía misma, pueden proceder sin principios: sin establecer o restablecer su fundamento universal y perenne. Pero es demostrable que el principio es la raíz, en el sentido del origen. La filosofía está obligada hoy a plantear la cuestión con radicalidad inusitada, es decir, mediante una investigación genética que muestre la unidad del principio y el origen. Pero en ese momento remoto no se originó solamente la ciencia. ¿Qué significado vital y mundano tiene la existencia de un pensamiento asentado en una base principal: regulado por principios comunes, evidentes e inalterables? Algo actual y sustantivo está empeñado en el asunto.

Pensamos en la actualidad de la ciencia. Si miramos hacia atrás, es sólo para que resalte su acelerado desarrollo. Su génesis no nos importa. Todos comprobamos que los descubrimientos científicos marcan un progreso en la dimensión de profundidad, y que este proceso ha coincidido con una expansión territorial; de suerte que la ciencia, la misma ciencia para todos, cubre hoy el mundo entero. Este fenómeno extraordinario nos hace olvidar que, en el origen, la filosofía ya era universal, aunque su alcance efectivo fue restringido. Esta predisposición a la universalidad de un pensamiento fundado en principios se debe a la filosofía y fue un rasgo distintivo del hombre de occidente. El pensamiento oriental carece de principios.

Se habla de la decadencia de occidente. La tragedia de la cultura en el mundo unificado es la decadencia de oriente. Oriente y occidente son términos que no se emplean aquí con el significado más usual, o sea el

político; ni siquiera con significado geográfico, o sólo de manera imprecisa. Su significado es cultural. Oriente ha sido una invención de occidente. La diversidad de culturas que constituyen aquel mundo no tenía una base unitaria. El hombre occidental agrupó esas culturas, formando con ellas una unidad convencional, basada simplemente en el hecho de su común diferencia respecto de la cultura de occidente. Porque ésta sí fue unitaria desde el origen. Y aunque también ha incluido una diversidad de culturas locales, la base comunitaria la había establecido el logos, primero en su forma poética, luego en la jurídica, y luego en la filosófica. En la filosofía se establece formalmente el principio de racionalidad, y se abre de este modo el curso de una tradición "lógica" unitaria.

Pero lo más valioso de los orientales era precisamente esa falta de unidad, de tradición común. Valioso quiere decir vital: la condición de vitalidad de cada cultura era su independencia. Obviamente, la vida cultural del mundo se enriquecía por la diversidad de mundos. La vida de oriente se apaga a medida que se borran las diferencias.

Es muy posible que el fundamento común de una variedad de culturas sólo pueda proporcionarlo el logos. Las demás facultades humanas y creaciones culturales son, por esencia, diversificantes. El logos, entendido como palabra de razón, no es principio en oriente. Careciendo de una base principal, reconocida y efectiva, cada una de las culturas que se forman en aquel ámbito del mundo era puramente autóctona, y sólo podía perseverar en su curso histórico mientras mantuviese sus rasgos distintivos respecto de las culturas vecinas. A diferencia de la cultura de occidente, que nació unificada, podía preverse que para las culturas orientales la unificación sería la muerte.

Cultura es diversificación: es expresión, en cada caso, de un modo de ser humano inconfundible. La decadencia de oriente, a la que suele darse el nombre de progreso, es una reducción vital de la humanidad. Oriente ha decaído por la invasión cultural de occidente. Jamás podrá saberse si en aquellas culturas se hubiera producido un agotamiento de las capacidades de renovación y pervivencia. Pero la cuestión es gratuita: lo que puede parecer una invasión, resultó que era una transferencia inevitable. Los moradores de aquellas tierras han tenido que adaptarse a ciertas formas de vida extrañas, impuestas por el uso de unos recursos técnicos indispensables para la subsistencia. Lo autóctono empezó a ser inoperante. La unificación que esto ha producido confirma que la unidad no existía previamente: lo suprimido es una diversidad cultural.

La situación es trágica no sólo por esa mengua de la variedad humana en oriente, sino porque la sombra de la uniformidad está cubriendo el mundo entero. La decadencia de occidente no se debe a un predominio de oriente, como han previsto los políticos e ideólogos que piensan en términos de poder. En términos culturales, predomina occidente sobre oriente, y éste es el signo más claro de la propia decadencia occidental. Pues la transfusión de culturas en la historia siempre fue productora de novedades: en cada caso, el resultado fue un nuevo mundo. Ahora no se produce novedad porque, al unificarse el mundo, lo que occidente transmite a oriente es la decadencia de sus principios internos. También en occidente se extingue la variedad cultural. Los principios que fueron promotores de esta diversidad son los que pierden fuerza vital.

Los hombres abandonan sus formas de ser genuinas, autóctonas y distintivas, lo mismo en occidente que en oriente, cuando tienen que hacer lo mismo, y de la misma manera que se hace en todas partes. La uniformidad de la tecnología es la muerte de la cultura. La tecnología no es principio; es universal porque es forzosa, y no puede hacer distinciones ni promoverlas. ¿Qué ideas del hombre pueden surgir ahora de las decaídas culturas orientales? ¿Qué idea del hombre puede exhibir occidente, que no parezca un recuerdo?

La filosofía ha operado en occidente, de manera a veces imperceptible, como principio *vital* de la unidad en la diversidad. Oriente no creó filosofía; ni falta que le hizo, para mantener en vida su pluralidad. No todas las culturas necesitan una base principal. Ahora se unifica oriente sin principios; ingresa en la comunidad mundial cuando pierde sus personalidades, bajo el influjo de una cultura que también está perdiendo las suyas. La decadencia de occidente es la decadencia de la filosofía, que quiere decir, de la palabra de razón.

Una cultura sin principios no es una cultura defectuosa. La filosofía no era inevitable, en el sentido de lo imprescindible para la excelencia de la vida humana. Sin pensar en oriente, podemos olvidar por un momento el origen y la presencia histórica de la filosofía en occidente, y percatarnos de que la cultura griega había alcanzado en el siglo VI a.c. un alto nivel de complejidad y madurez. Sólo podemos decir que algo le faltaba cuando reparamos en lo que vino a completarla. El conjunto de sus creaciones culturales no denotaba ninguna carencia, como lo prueba el hecho de que todas siguieron desenvolviéndose, con su vitalidad propia, después del nacimiento de la filosofía.

Pero ya en esas creaciones asoma lo que podemos llamar una vocación principal, como una predestinación, como un augurio de la filosofía. La religiosidad, el arte, el derecho y la política eran en el mundo griego actividades esencialmente "lógicas". Y como tales son la base arqueológica de la filosofía: su antecedente genealógico. Es ya distintivo de una cultura la formación de estos vocablos. Para hablar de la arché, que significa principio, decimos en occidente arqueo-logía; para hablar de génesis, que significa punto de origen, decimos genea-logía.

La filosofía integró esas actividades, que ya eran lógicas antes de que naciera el logos científico, en la unidad de la cultura que luego se llamará occidental. La filosofía vino a añadir la auto-conciencia a una cultura en la que predominaba un principio de racionalidad vital. Sin este principio de unificación, que consistió en reconocer a la razón como principio, la cultura occidental hubiera sido como la oriental. Es decir que no habría existido *una* cultura de occidente, sino varias, inconexas y sin un destino común.

En verdad, no habría existido occidente, como categoría cultural e histórica, por el mismo motivo que no existe oriente. La unidad en la diversidad se debe a la base principal. Pero debe entenderse que la común vocación del logos opera en dos niveles: como principio de comunidad interno en cada una de las varias culturas locales, y como unificador de todas ellas en el complejo llamado occidente.

La filosofía, por tanto, no es principio por los mensajes que nos brindan los filósofos, sino porque establece a la razón en principio común a ella y a las otras creaciones culturales. Toda actividad queda impregnada de razones.

Por ejemplo: el hombre es el ser de la praxis. Esto, que vale para todos los hombres, cobró en occidente una modalidad distintiva. La filosofía racionalizó la praxis: los griegos idearon la primera doctrina de la praxis. La base vital de esta doctrina era el hecho anterior de que la acción, tanto en los negocios de la vida como en la política, tenía que justificarse verbalmente. El orden de la comunidad se establece desde abajo, no sólo por decretos autoritarios, como en oriente.

También la praxis religiosa adoptará una forma racional y principal, distinta por tanto de la puramente mística. La experiencia mística es singular; la experiencia lógica es asociativa. Los griegos no sólo hablan incansablemente *de* los dioses; dialogan con ellos. Con este antecedente de la locuacidad religiosa, el cristianismo ha contribuido a la unidad de las

culturas occidentales. Este no fue un simple fenómeno de difusión de la fe. Más bien la fe se difundió porque era lógica. La figura del misionero no existe en oriente. El cristianismo usó palabras para explicar su universalidad. Su mensaje, o buena nueva, o evangelio, era el de una religión que comienza declarando que en el comienzo era el logos. El logos es principio.

El cristianismo es la única religión auténticamente teo-lógica. La filosofía da razón del ser; el cristianismo da razón del ser divino. Y así como la filosofía puede dar razón del ser porque éste es racional, el cristianismo será doblemente teológico, porque concibe a la divinidad misma como ser de razón. Esto no tiene equivalencia en oriente. La ciencia investiga la ley natural. El cristianismo nos habla de una ley divina. Seguimos con la noción principal de que el mundo es orden: es un sistema legal. Ya no bastan, como en otras religiones, el mito, la creencia, el rito, la organización institucional interna y pública. La fe tiene que articularse: los artículos de fe son declaraciones dogmáticas. El dogma es logos principal. La comunidad religiosa se organiza con vínculos verbales, y funciona canónicamente, o sea, de acuerdo con principios jurídicos.

Pero la cultura occidental es lógica o canónica en todas sus manifestaciones. Cualquiera de sus productos revela una conciencia cósmica: expresa un sentido común de orden, de medida y regulación, desde la política hasta la poesía. En política, las constituciones son principios. Su función es definitoria del Estado, y por esto son más estables que las normas legales fundadas en ellas. No existe un derecho constitucional en los regímenes orientales.

Además de esta razón política y jurídica en que se funda el organismo social, aparece ya en la antigüedad una razón filosófica que versa *sobre* las constituciones, paralela de la razón que versa sobre la praxis en general. El primer tratadista fue Aristóteles; pero, antes que él, había escrito Platón el gran tratado llamado *Politeia*, que hoy conocemos como *La República*. La política en oriente no había sido cosa de palabras, sino de puros actos. En occidente, las palabras políticas promueven palabras filosóficas. Es distintivo este movimiento reflexivo de la razón hacia sus propias obras.

También el acto de la creación poética va acompañado de una filosofía de la poesía. Y más significativamente aún, de una preceptiva literaria, cuyas reglas valen independientemente de la diversidad de lenguas y de épocas, y así confirman la unidad básica del lenguaje poético. El

ejemplo de la poesía tiene además singular importancia en la arqueología de la cultura occidental. En verdad, lo que entendemos hoy por occidente nace con un acto poético: los poemas homéricos. Aparte de su contenido humano y mitológico, resalta en esa obra inaugural el rigor de la forma. Desde entonces, la poesía se expresa como un logos principal en las formas estrictas que son el metro, la rima y la estrofa. Esto mantiene la actualidad vital, y no sólo estética, de todas las obras de poesía: cualquiera de ellas, desde Homero, es patrimonio común. La tradición compartida es signo de unidad cultural. En cambio, la poesía amorfa de nuestros días es indicio de la decadencia de occidente: de un olvido de los fundamentos arcaicos.

En Homero se combinan la inspiración y una formalidad que llega al extremo de la cuantificación más exacta, y que por ello recibe el nombre de métrica. Con este origen "lógico" de la poesía, queda marcada una cultura que se desenvuelve como cosmo-lógica. No en el sentido de un logos como principio de orden, sino en el sentido de un orden como principio del logos.

Y no es sólo cósmica y lógica la epopeya, sino después la poesía lírica profana y la religiosa, expresivas de dos formas de amor. Produce occidente una "razón de amor", que no es razón de filosofía. El amor místico resalta en Juan de la Cruz, que puede considerarse el lírico más excelso de occidente. El arrebato no es incompatible con el rigor de la forma poética.

Lo mismo se advierte en la lírica profana. El soneto es, en literatura, el equivalente del silogismo en ciencia lógica. La necesidad formal con que una conclusión deriva de las premisas tiene su paralelo en la estructura de la *Divina Comedia.* Una vez que escribió el Dante los dos primeros versos del primer terceto, el resto de la composición deriva de esas premisas poéticas con una necesidad formal indefectible.

Cada cultura crea una forma de sophía. La religión y la visión del mundo, los usos y costumbres, las valoraciones y las normas de la convivencia, el ejemplo de los antepasados y las opiniones de los doctos, van integrando esa sabiduría de la comunidad que es como una especie de jurisprudencia vital. A este respecto, no difieren las culturas de oriente de la cultura griega anterior a la filosofía. Es la filosofía la que producirá la radical distinción, al introducir una nueva cualidad en la sophía. El tiempo cultural de occidente puede dividirse en dos dimensiones: antes

de la filosofía y después de la filosofía. El mismo suceso puede servir para la división de los espacios culturales: dentro y fuera de la filosofía.

¿Con qué rasgos se distingue la sophía filosófica respecto de la que existió antes y de la que ha existido aparte? No es lo mismo la sapiencia que la ciencia; la sophía que la philo-sophía. La ciencia entraña una philía. Como tal, es una razón que se da por amor, y a la vez es un amor de la razón. La philía es propulsora; pero no entra en la obra de filosofía como un elemento irracional. Es más bien el amor el que queda racionalizado, sin mengua de su fuerza vital, al cooperar en una obra que está cimentada en principios permanentes.

Logos es eros. Racionalidad es universalidad. Es el factor erótico lo que determina la universalidad de la cultura "lógica" de occidente, como cultura genéticamente principal. En oriente, el eros no tuvo nunca este alcance, este desinterés que es condición de universalidad, presente en cualquier lugar y tiempo, y que adquirió en occidente al "afiliarse" con el puro logos. Cuando este fundamento pierde su fuerza vital, se produce la decadencia en occidente: la razón y el eros se disocian. La ciencia que no implica la sapiencia puede ser denunciada hoy en los términos con que ya denunció Heráclito el mero saber de muchas cosas sin principio: es una impostura.

VI. EL PRINCIPIO VOCACIONAL Y EL ETHOS DE LA CIENCIA

§ 24

SIN LOS cuatro principios, la ciencia no sería posible. Pero la ciencia tuvo un nacimiento. La vocación es principio genético. Como tal, imprime en la ciencia una forma indeleble, que se transmite hereditariamente. Más notoriamente aún que en los otros cuatro, resalta en la vocación la unidad del principio y el comienzo. La vocación era una posibilidad humana. Después de actualizarse por primera vez, la ciencia es invariable: consistió y consiste en enfrentarse a la realidad de una manera diferente de las usuales.

La debatida cuestión de la unidad de la ciencia acaba resolviéndose con el principio vocacional. Esta unidad no puede establecerse en la materia o contenido de las filosofías y las ciencias segundas. Las crisis teóricas se superan con teorías nuevas, y la ciencia no pierde su unidad en tales vicisitudes. Pero no puede producirse una crisis vocacional. En medio de su diversificación, la ciencia mantiene la unidad del fundamento que le proporcionan los cuatro principios y la disposición vital de quienes la adoptan como vocación. La ciencia siempre es la misma.

Un hombre tiene o no tiene vocación de saber verdadero. En una crisis vocacional, no es la ciencia la que está en crisis, sino el hombre. Se dice que la situación actual es crítica. Parece que están quebrantados los fundamentos. Pero la inestabilidad teórica no representa ningún quebranto fundamental. Los principios no quedan afectados siquiera por una desviación vocacional, cuyo significado pasa desapercibido porque no se interrumpe, entre tanto, una tarea intelectual que se efectúa con método y requiere conocimientos rigurosos. En verdad, no se trata de una desviación, sino de la elección de un camino diferente. Esa es una actividad destinada a otras finalidades, y tiene un ethos vocacional distinto. No es posible una infracción del ethos vocacional de la ciencia. Es posible usar de la razón en un régimen vital irreductible al de la pura ciencia. Sólo por concesión gratuita, recibe esa actividad el nombre de *ciencia aplicada.*

¿A qué se aplica realmente la ciencia? No se aplica a ningún fin especial de la vida, sino, universalmente, a la vida misma. La vidà humana

es distinta desde que se programó el designio de ver las cosas atendiendo sólo a su ser mismo. Aunque este programa lo ejecutan los profesionales, ellos no son los únicos vocados. A la verdad racional tienen acceso todos los hombres. La ciencia es una vocación humana, y por esto posee un ethos específico. El ethos es constitutivo.

La palabra vocación significa llamada. El hombre que emprendió "el camino seguro de la ciencia" se sintió llamado a la pura verdad: a dar una razón verdadera de las cosas. Esta disposición interior permitió el descubrimiento de los cuatro principios que consideramos condiciones exteriores u objetivas de la ciencia. La vocación fue una promoción interna, y a la vez resultó modeladora. De suerte que ella es, en cierto modo, condición de las condiciones: condición de que se declarase *expresamente* el fundamento real de un saber verdadero.

La vocación primera fue un acto de conciencia principal, o sea universal: rebasaba el ámbito de los individuos que lo efectuaron. La autoconciencia entraña por esto unos compromisos existenciales: compromisos de fidelidad a sí misma, al ser del cual se habla con intención pura de verdad, a todos cuantos reciben los dones de la razón verdadera. La fidelidad es "ética".

La ciencia actualiza la capacidad humana de hacer uso de razón librándose de compromisos ajenos a la verdad. A los hombres de nuestros días, incluso a muchos que son conocidos como hombres de ciencia, les importan cada vez más los beneficios tangibles, pragmáticos, del oficio racional, y cada vez menos los beneficios intangibles de la verdad como fin último de ese oficio. Por esto el ethos de la ciencia, que permanecía implícito cuando se daba por consabido, resalta ahora en las alternativas de la razón pura: brilla en ellas por su ausencia. Pues se trata, en efecto, de una ausencia, no de una reforma. El ethos no puede materializarse en un sistema de reglas, obligaciones y sanciones. No puede ser alterado ni traicionado. Es cuestión de ser o no ser. El ethos es definitorio porque suprime la necesidad de la pregunta clásica: ¿qué es ciencia, en general? Ciencia es vocación de verdad.

El ethos es la pureza de la razón. Las alternativas de la razón pura no son ciencia pura. La ciencia aplicada puede ser benéfica. Su beneficio es mera posibilidad, y por tanto es genéticamente im-pura. El beneficio de la pura ciencia es seguro e invariable.

Ningún principio puede perder vigencia y firmeza. Era natural que los hombres de vocación dieran por descontado el para qué de la ciencia. Su

finalidad era patente en las obras producidas. Pero la crisis ahora no afecta sólo a los profanos; a quienes presencian la actualidad de la ciencia sin discernir su finalidad; a quienes pueden ignorar el principio vocacional mientras se aprovechan de sus aplicaciones prácticas. Y entre los científicos, la crisis no es tampoco mera inconsciencia del ethos, sino confusión respecto de sus implicaciones y sus efectos vitales. De ahí la necesidad de depurar el fundamento, de salvar a la ciencia cuando más parece que prospera. De ahí, por tanto, el examen reiterado de este asunto fundamental, desde *La idea del hombre* hasta *El porvenir de la filosofía*, y en todas las ocasiones propicias. Insistir en lo evidente era, sin embargo, tarea ingrata, porque lo evidente ya no es lo consabido.

¿Qué se entiende propiamente por ethos? La primera pregunta debiera ser: ¿por qué no se traduce esta palabra griega, en vez de transcribir su ortografía original? Su empleo filosófico es reciente, y se ha extendido hacia otros dominios del lenguaje culto. Cabe pensar que su adopción salva una deficiencia del vocabulario moderno. Pero su significado es impreciso. La distinción entre el ethos y la ética no está bien establecida. La ética filosófica presupone una ciencia ya constituida. El ethos es constituyente. ¿Se trata de una noción que el propio vocablo griego no expresaba? Quizás hemos formado una palabra nueva con forma antigua.

En su primaria acepción, el ethos designaba entre los griegos lo usual, la costumbre, el modo ordinario de comportarse y de hacer las cosas. Se trata exclusivamente de lo humano, pues sólo tiene comportamiento el ser que puede cambiarlo. En tanto que el ethos se refiere a la costumbre, su significado es colectivo; en tanto que se refiere al hábito, se aplica a la conducta individual. En ambos casos, es un modo de hacer adoptado, y por ello característico; por tanto estable, pero al mismo tiempo variable. En cada momento, la comunidad se caracteriza por sus costumbres, el individuo por sus hábitos. El simple análisis del término indica la relación entre el ethos y lo que hoy llamamos carácter.

Ya en el lenguaje platónico empieza a resaltar la implicación ontológica del ethos. Entre los hombres, el modo habitual de hacer revela el modo de ser (como en las cosas, el ser se define por la función). La noción del hábito persiste, aunque va quedando opacada. Como se dice hoy: el hábito imprime carácter. Lo cual es cierto, si se añade el complemento; porque el propio carácter elige y forma los hábitos. Lo que resalta no es tanto la regularidad en los actos, sino aquello que la causa y que se afirma en ella: la forma de ser del actor.

Esta inclinación del ethos hacia la ontología del hombre tiene un antecedente singular en el fragmento de Heráclito (B 119) donde se dice que "el ethos es para el hombre su daimon": carácter es destino. La traducción de daimon por destino es correcta, aunque no sea literal. Lo mismo que ocurrió con ethos, el significado de daimon se fue desdoblando. Heráclito marca la ocasión en que esta palabra ingresa en el reino de lo humano, sin abandonar bruscamente el divino, al cual pertenecía originariamente.

La humanización del daimon fue paulatina. Su asociación con el ethos, entendido como carácter, representa un momento en la historia del hombre equivalente al momento mítico del rapto del fuego por Prometeo. Los hombres arrebatan el destino a los dioses y se lo apropian para siempre. Prometeo sufrió castigo por su audacia: el *homo faber* se halla siempre envuelto en tribulaciones. Pero también es prometeico el rapto del destino; pues Prometeo significa "el que piensan antes", el que se adelanta al porvenir con su pensamiento. Lo que ha de pagar el previsor, al hacerse dueño de su propio destino, es la pena que se llama responsabilidad. Las tribulaciones de los hombres ya no se pueden achacar a los dioses.

Es sintomático a este respecto que en Grecia se llamara eu-daimonía al bien-estar: un estado de felicidad que no es físico, ni demoníaco, sino inherente a la virtud. El daimon es profano cuando ya es cualificable. Si el daimon es el ethos, entonces el ethos no es mero hábito: no es una repetición rutinaria, sino un comportamiento deliberado y que, como tal, puede someterse a juicio. Por este conducto se llegaría con el tiempo al concepto de la ética, como realidad vital y como disciplina filosófica.

No existe una ética si el hombre no es dueño de sí mismo. El daimon no significa destino sino cuando se humaniza. La eudaimonía es mérito, no es dádiva. Si la daimonía ingresa en el orden de la vida virtuosa es quizás porque al principio (y aun después) juzgan los hombres que la virtud meritoria requiere la conformidad y el apoyo de las divinidades. La virtud sería una conjunción de poderes.

La noción de poder está entrañada en la de daimon. El cual no era primitivamente ninguna divinidad especial sino, en abstracto, el poder de que gozan los inmortales. Esta entidad sin rasgos fijos cumplía una función intermedia entre los dioses antropomórficos y los seres mortales. Sin perder su anonimato, a veces aparece el daimon como el genio tutelar de un alma personal. Era entonces algo así como el ángel de la guarda (que en el cristianismo es el poder opuesto al daimon maligno, llamado demo-

nio). Ese poder ajeno, que en sí mismo es neutro, adquiere carácter con su interiorización. Es decir: adquiere carácter cuando el hombre adquiere esa forma de poder que es la autarquía: la fuerza de carácter.

Según el texto de la *Apología* platónica, Sócrates creía en los demonios por experiencia propia. Una cierta voz sin palabras lo detenía cuando pensaba hacer algo inadecuado (por ejemplo, dedicarse a la política). Sin ser guía, la voz del daimon era reguladora, aunque sólo restrictiva; era destino negativamente, y dejaba a salvo el albedrío: la libertad de equivocarse. El camino vedado dejaba al descubierto otras alternativas. Así la filosofía era una eudaimonía, sin contribución directa de ningún daimon. También aparece en el *Banquete* ese daimon evasivo, efectivo y mediador. La sacerdotisa Diótima enseña a Sócrates que el amor es un gran demonio: es el intermediario entre lo perecedero y lo perdurable.

En general, daimon equivale al latino *numen*, que hoy se usa como equivalente de inspiración, de influjo superior, como el de las musas en poesía. En algunas de sus acepciones, el daimon retiene el significado de un destino impuesto. Es lo que a cada cual le toca en la vida, como la suerte buena o mala. Aunque la suerte es azar, y el daimon es decisión superior. En cambio, la idea de Heráclito es la de un destino abierto, que elimina la forzosidad y la irregularidad de las decisiones divinas. El hombre forma su propio destino. La formación es carácter: ethos. O sea que, en definitiva, la existencia humana es ética, en el sentido de caracterológica. Por ende, la vocación filosófica es un enriquecimiento de la caracterología: también es un destino libremente forjado.

Una corroboración de esta idea se halla en el fragmento B 17 de Epicarmo, casi contemporáneo de Heráclito. Dice ese autor que "el tropos es para el hombre un buen daimon, aunque para algunos sea malo". Tropos es temperamento, estilo o modo de ser. Al adquirir este significado trópico, el viejo daimon pierde también aquí algo de su significado religioso. Antes no era formativo; podía ser bueno o malo, por las consecuencias que traía su intervención, como la suerte; pero nadie podía ser juzgado por las influencias demoniacas que sufriera. Considerado como destino, era el punto de llegada; en cuanto puede valorarse, es más bien el punto de partida, el inicio de una trayectoria vital. Sólo desde los albores de la filosofía podía hablarse con propiedad de hombres con buen carácter y hombres con mal carácter. Carácter lo tienen todos, y no es lo adventicio, como el numen, sino lo activado, como el ethos.

La filosofía es "ética" desde el inicio. Pero ethos es carácter, y por tanto variable y distinto a la vez. ¿Cómo se puede afirmar entonces que el ethos de la filosofía es fundamental, y por tanto invariable? ¿Habrá tantas maneras de filosofar como caracteres personales? Carácter es libertad, y *sólo hay una manera de ser libre*, aunque los caminos de la libertad sean innumerables. Esto lo expresa bien la autarquía socrática. El pensador se va liberando del poder demoníaco cuando todavía cree en él. Esta liberación despierta suspicacias. Es más peligrosa la libertad de ser que la de hacer, porque el ser libre no puede reprimirse: tiene que suprimirse. Sócrates era peligroso. La filosofía es peligrosa porque es ética. Como diría Platón, es una vocación de hombres libres (*Sofista*, 253 c).

La filosofía es "ética" no sólo desde el principio, sino por principio. Tiene un ethos principal, y esto le permite revelar la eticidad adquirida históricamente por el hombre como autor de su destino. La eticidad es invariable; las éticas son múltiples, tanto como doctrinas que como formas de vida. De parecido modo, es invariable el ethos de la filosofía como compromiso que contrae la profesión de pensar con verdad. En esta acepción, el ethos vocacional cualifica el servicio que presta uniformemente cualquier buscador de verdades. El ethos ya no es el hábito, ni el numen, ni el carácter, ni la norma. Es fundamento existencial de toda ciencia posible.

§ 25

Nuestro saber científico no es cabal sin una conciencia del fundamento. El ethos es fundamental. Sin embargo, no nos dice nada sobre la realidad, ni sobre los procedimientos adecuados para conocerla. Su adopción como concepto técnico en filosofía plantea algunas interrogantes. ¿Cuál es el significado *científico* de la palabra ethos?

La ciencia es una forma de praxis. Cada praxis vocacional se distingue externamente por lo que produce. Es manifiesta la diferencia entre los productos de la acción científica y los de la política, la religiosa o la artística. Tiene que haber también una diferencia interna y previa: la que atañe a la disposición del productor. Vocación es dedicación. Todos los vocados se identifican por el objeto o fin de su dedicación. Pero de esta base vital uniforme surgen diferencias específicas o modales. El modo como se efectúa la dedicación varía según las finalidades. Este modo es componente existencial del ethos.

Aquello a que un hombre dedica su vida lo distingue, más honda y certeramente que los resultados de su actividad. Cada vocación tiene su ethos. Esto equivale a decir que el ethos es principio de comunidad: vincula a todos los participantes en la misma vocación. Se habla con frecuencia de "la comunidad científica" porque esta vocación requiere más que otras el conocimiento de las obras ajenas y la cooperación de los operarios. Pero el ethos es comunitario por la finalidad compartida de la praxis, que es anterior a la intercomunicación. Aparte del hecho social, existe por tanto una realidad conceptuada científicamente por la palabra ethos. Esta palabra alude a la realidad que constituye la propia ciencia, a la cual define en términos de posibilidad existencial. Por ser definitorio, el ethos es fundamental.

El fundamento "ético" común es indiferente respecto del contenido de la obra científica y de las valoraciones éticas a que se hagan acreedores los científicos. El ethos no contribuye siquiera a discernir el pensamiento erróneo del verdadero. Al mismo tiempo, la fundamentalidad conecta con la universalidad. Cualquier forma de praxis presta un servicio, que es invariablemente el mismo para cada una. El servicio de una vocación libre como la ciencia es universal en varios sentidos. Primero, por su alcance: la ciencia no descarta nada como objeto de saber. Segundo, por la dedicación: este saber no es reservado, sino que se ofrece gratuitamente a todo el mundo. Y tercero, porque el servicio afecta al ser total de cada uno de los propios vocados.

El ethos es la formalidad vital de la vocación. La libertad es la primera nota que se inscribe en su concepto. No podemos decir que hay un pensamiento científico libre, y otro supeditado a unos poderes humanos, o divinos, o al poder anónimo y más apremiante aún de las necesidades. El pensamiento racional es libre, o no es científico. La ciencia es vocación de libertad: la libertad es su ethos.

La distinción entre el ethos y la ética resalta en el hecho de que el primero no cualifica, ni puede a su vez ser objeto de cualificación. Se cualifica la conducta humana porque cada decisión implica la posibilidad de otra distinta. El ethos no tiene alternativas. La ciencia no es buena, en el sentido de que pudiera ser mala. Es intrínsecamente buena. Por esto el ethos de la ciencia no puede infringirse, como una norma moral. El supuesto infractor simplemente hace "otra cosa".

Nadie puede juzgar a la ciencia como tal. El ethos vocacional entraña, sin embargo, responsabilidad. Pero tampoco esta responsabilidad tiene la

acepción moral inherente a un sistema de obligaciones y sanciones, de méritos y demétritos. Su acepción se descubre cuando preguntamos ¿a qué responde la ciencia? Responde primariamente a la necesidad vital de un saber verdadero. Todos los científicos son iguales. Los buenos y los malos se distinguen por cualidades inherentes al oficio, no a la vocación. El fin propuesto trasciende a la persona que adopta ese oficio. A qué responde la ciencia quiere decir: ante quién responde. El corresponsal es invariable: es el hombre mismo, quien alcanza por la ciencia un nivel de existencia superior. La motivación originaria y la correspondencia se reúnen en el concepto de ethos. Por esto la superioridad existencial no es superioridad moral. La bondad de la ciencia estriba en que ella es literalmente in-cualificable. Sólo hay mal donde el bien es *posible*. El ethos, en cambio, es *necesario*: condición indispensable para que la ciencia exista de manera auténtica.

La ciencia responde de sí misma ante sí misma: tiene la responsabilidad de mantener su autenticidad. En cuanto al vocado, también responde de sí mismo ante sí mismo. No tiene que rendir cuentas a nadie de su elección y su ejercicio vocacionales. El ethos es un régimen autónomo. Autónomo, pero no suficiente. En cualquiera de sus usos, la palabra responsabilidad implica una correlación, la cual es externa y no sólo interna. La ciencia se relaciona con lo que no es ella: su integración vital en la comunidad es uno de sus fines. Pero la ciencia no responde justificándose con argumentos; se justifica, calladamente, en cada una de sus creaciones. Su legitimidad depende sólo de su autenticidad. Con ésta adquiere automáticamente su derecho de presencia. La autenticidad no la establece la recepción ajena. Es inherente al ethos originario y constante. La ciencia inauténtica es una contradicción en los términos.

El ethos constituye el valor humano de cada obra científica. Es un valor intrínseco, y por esto no puede tener contravalores, ni figura en una escala de preferencias. Es un valor que se da o no se da, y en este sentido su actualidad es absoluta. Su relatividad o responsabilidad es funcional, y se descubre en la permanencia invariable del servicio. A la ciencia, nadie puede exigirle más o menos. Su servicio vital gratuito es integral y uniforme.

Los filósofos han planteado la cuestión problemática del quehacer propio de la ciencia. Nunca ha entrado en el planteamiento la idea de una bondad congénita, que es sustantiva y no adjetiva; que es definitoria de una forma de praxis, y a la vez ajena a las valoraciones morales,

legales o técnicas. La cuestión debía plantearse en un marco general: ¿qué tiene de bueno una vocación humana? La bondad de cada una define su quehacer propio. En el nivel más radical, la cuestión se refiere al ethos. Éste no admite grados, ni excepciones, ni claudicaciones, ni alteraciones. Por tanto, es imposible una revolución en el ethos de la ciencia.

La responsabilidad "ética" de la ciencia también determina su régimen interno. El ethos es independiente de la verdad y el error. Pero no es independiente de la metodología. Este término tiene un significado técnico cuando designa la guía de las investigaciones, la organización del quehacer científico. Por sus dos componentes verbales, también designa un logos que versa sobre el método. Ahora debe designar el hecho de que el logos de la ciencia es metódico por razones "éticas", es decir, constitutivas. Por la misma razón es objetivo y sistemático. No es la deseada eficacia de la investigación la que imprime esos caracteres al trabajo "lógico", sino el propósito de donde procede. Aunque reciba el nombre de filosofía, un pensamiento sin método no puede ser científico; aunque sea fecundo por su influencia, su ethos es distinto.

Solemos desdeñar, como tantas otras, aquella lección de los filósofos griegos que, desde el comienzo, mantuvieron deliberadamente la ambigüedad de la palabra método: su sentido original y común, y el nuevo sentido que le dio la propia filosofía. Esta palabra compuesta, met-odós, incluye la noción de camino. Todo pensamiento es discursivo. La investigación científica discurre "a lo largo de una camino". Pero el filósofo sigue a la vez dos caminos: se rige por dos metodologías. Así como hablamos del camino de la ciencia, también hablamos de los caminos de la vida. En la filosofía, el método de pensar se adopta como método de vida. El pensador es un *ser* doblemente metódico. El ethos implica existencialmente esta dualidad.

La ambigüedad del método, es decir, la dualidad complementaria de sus significados aparece ya en Parménides. El camino del error es el que siguen en general los mortales. De éste debe alejarse quien busca "la verdad rotunda". El uno y el otro son caminos de vida. La decisión ante la disyuntiva es un acto metodológico, en sentido vital y lógico a la vez. La vida es metódica porque la razón es metódica, e inversamente..

Con el tiempo, la acepción técnica del método opaca la acepción vital. Pero no en Grecia, como se advierte en el testimonio de Sócrates y el de Platón. Cualquier camino de vida tiene una justificación. ¿Cuál es la justificación vital del camino de la verdad? Esta pregunta sólo llega a

formularse cuando, por razón de la sofística, se ha olvidado el fundamento. El método pierde entonces su sentido "ético", y queda reducido a técnica erística, es decir, meramente lógica, y por tanto vitalmente indiferente.

El fundamento último del logos no es lógico, sino vocacional. El ethos decide el para qué de la verdad, antes de conseguir una verdad cualquiera. La verdad vale en sí misma; no como posesión, sino como búsqueda. El para qué de la verdad no puede ser extrínseco al camino que seguimos para encontrarla. Buscamos la verdad para ser, y nada más; o sea, para ser más. Hay que andar metódicamente por el camino de la filosofía porque la búsqueda racional de la verdad tiene que ser metódica.

Si así fuera ¿cuál sería el motivo y razón de esos complejos sistemas de reglas, preceptos y directivas del camino lógico que sigue el pensamiento científico, y que parecen más bien frenar el impulso de la búsqueda? Lo esencial es que el camino no acaba cuando se halla una verdad. Con ninguna verdad deja de ser metodológica la vida del filósofo. La filosofía de Sócrates es el primer modelo y el más eminente de la duda metódica: la primera definición expresa de la filosofía como perpetua interrogación. En el ethos de la búsqueda perpetua se muestra indisoluble la unión entre razón y vida. La duda metódica es la vida metódica. En toda situación humana, la duda es autoconciencia. La autoconciencia de la filosofía es un saber del hombre, cualquiera que sea el objeto dudoso o la razón de dudar. La vida filosófica es metódica porque es metódicamente interrogativa.

Vocación es llamada. ¿A qué se siente llamado el filósofo? Ninguna verdad es llamativa. Quien encuentra llamativa una verdad se siente partidario de ella, y desborda el perímetro del ethos. La llamada es anterior a las verdades. Nos sentimos *solamente* llamados a buscarlas; *nunca* a utilizarlas. Este nunca y este solamente expresan el ethos de la filosofía.

Sabido es que, con esta suerte de enseñanzas que se desprenden de la metodología interrogativa, Sócrates introduce en la existencia individual y en la existencia comunitaria un principio rector distinto del principio jurídico. La autoconciencia vital ordinaria adquiere, por la autocrítica metódica, la dimensión de una conciencia moral. La filosofía proporciona al hombre esa autonomía interior que Sócrates llama autarquía, con la cual se eleva su vida a una forma más compleja de correspondencia o responsabilidad. Por la conciencia moral, cada hombre participa de la anthropine sophía: una sapiencia que es más que ciencia. De este modo

se forja una vinculación o solidaridad más íntima que la vinculación legal, que ya existía desde Solón, y más efectiva que el ethos, entendido como la costumbre.

Esta reforma existencial presupone la convicción, típicamente socrática, de que todo hombre es filósofo. Pero la revelación de esta universalidad vocacional la lleva a cabo una filosofía singularmente rigurosa por su metodología. Esto significa que el ethos de la vocación filosófica como forma de vida específica, de la cual es ejemplo notorio el mismo Sócrates, antecede a la concepción de la ética como forma universal de vida. Sin la ciencia no se hubiera logrado la autoconciencia moral. El hombre es un ser "moral" porque la ciencia es una vocación "ética".

La ética es un principio existencial encontrado por el hombre. También fue encontrado o producido por el hombre el principio de la ciencia que es el ethos vocacional. La diferencia entre la ética y el ethos no es la más patente: el ethos de la ciencia no es regulador de la vida del científico. Pero lo radical es que el ethos, justamente porque fue condición existencial de la ciencia, fue condición originaria del principio existencial llamado comúnmente ética. El hombre adquiere la vocación científica. El hombre adquiere la vocación ética. La conjunción existencial de estas dos vocaciones fundamentadoras es el legado histórico de la filosofía griega que conocemos con el nombre de humanismo, y que no es una doctrina, sino un modo de ser hombre.

CUARTA PARTE

VII. DISCURSO SOBRE EL MÉTODO

1. Fenomenología

§ 26

Discurrir sobre el método es poner en curso el sistema. La unidad de método y sistema es un hecho que resalta en las operaciones revolucionarias. El modelo clásico quedó establecido para siempre: las principales obras sistemáticas de Platón constituyen un discurso del método. En la época moderna, el *Discurso del método* cartesiano es la presentación esquemática de un nuevo sistema. Y en nuestro siglo, el sistema fenomenológico de Husserl es una auténtica metodología. Pero la unidad de método y sistema no se produce sólo en las revoluciones: es inherente al proceder de toda filosofía sistemática, incluso cuando no lleva a cabo ninguna innovación metodológica.

Es señalada la originalidad de Hegel, quien por primera vez señaló de manera expresa el hecho de aquella unidad. Esta cohesión interna de la filosofía fue objeto de una particular meditación. El tema de la unidad de las dos operaciones filosóficas quedó entonces incorporada al propio organismo sistemático.

En el momento presente, esa incorporación ya no puede ser el rasgo distintivo de una particular filosofía. Los discursos del método que surgen en la historia se constituyen en base de operaciones de sus respectivos sistemas. Su universalidad es una ambición, no un hecho. El alcance global de la situación revolucionaria exige ahora que el método no quede adscrito solamente a un determinado sistema. Podría decirse que el método representa la autoconciencia del sistema: es el recordatorio de los compromisos que contrae en cada paso la construcción teórica. Pero lo que fue en el pasado autoconciencia de *una* filosofía, debe convertirse en autoconciencia de *la* filosofía. Esta universalidad de la metodología no es un logro preliminar, sino una verdadera revolución sistemática. No podría alcanzarla, por tanto, un discurso *del* método: se requiere un discurso *sobre* el método.

Desde Platón, la filosofía efectúa en sus momentos revolucionarios un acto de introspección. El resultado de esta autocrítica es lo que entende-

mos por crítica de la razón. La parte sistemática de la tarea requiere, naturalmente, un método crítico. Pero no se ha producido nunca una similar introspección del método: una *crítica del método*, equiparable a la *crítica de la razón*. De suerte que la autoconciencia sistemática ya no puede ser lúcida, completa y decisivamente revolucionaria, si la metodología no efectúa consigo misma una operación análoga a que la razón ha reiterado en la historia.

Y como la unidad de método y sistema es orgánica, y no programática, el discurso sobre el método incluirá indefectiblemente un sistema de la metodología en general. En su nueva forma autocrítica, el discurso se proyectará sobre todo el horizonte histórico. Será preciso llegar a las raíces de la metodología tradicional. Porque es posible que en la variedad de métodos resalte una básica uniformidad, atribuible a un origen y a unos supuestos comunes. La autocrítica del método implicará de este modo una crítica de la tradición sistemática.

Sin embargo, este discurso sobre el método no será un simple discurso histórico. La crítica versa sobre la historia; pero la tarea no es historiográfica. La insólita necesidad de que el método vuelva la atención sobre su propio pasado y lo abarque entero, le confiere un atributo que lo distingue de los anteriores, y de las usuales críticas que ofrecen las historias. La crítica ya no será selectiva, sino comprensiva. La conciencia histórica es la que permite justamente superar las particularidades históricas. Se advierte así, desde el comienzo, que el nuevo método no es una invención original, y sólo consigue la universalidad si es, de hecho, el único método posible desde ahora.

El método, cualificado como crítico e histórico, adquiere el compromiso sistemático de exhibir aquellos hechos que lo imponen en efecto como el único posible. ¿Cómo se justifica entonces que este método, que sería universal desde su génesis, se caracterice con unas notas tan especiales, como son la crítica y la historia? Éstos no parecen ser caracteres necesarios, pues implican unas alternativas. Además, y sobre todo, el discurso sobre el método ha recibido aquí, titularmente, dos denominaciones sistemáticas: fenomenología y dialéctica. Cada una de las dos tiene antecedentes filosóficos de gran eminencia. Se diría que, por esta misma determinación titular, la unidad de método y sistema sería, una vez más, distintiva solamente de una particular filosofía: una nueva fenomenología, una nueva dialéctica.

Pero es posible demostrar la *necesidad* de la fenomenología: dar estado teórico al hecho de que ningún pensador pudo jamás tomar como punto de partida y fundamento sino una evidencia fenoménica. En segundo lugar, la dialéctica es nota *necesaria* del método porque este término no designa una opción teórica, sino la función natural de la razón humana. Estas dos necesidades combinadas no dejan alternativa: se imponen al método y precisan su carácter como notas constitutivas de toda operación filosófica. La novedad del método consiste sólo en la conciencia de su propia necesidad.

Una situación revolucionaria reduce siempre el ámbito de la inventiva: encauza la originalidad, orientando la posibilidad de su despliegue. En general, consideramos que una situación es revolucionaria cuando se extingue la virtualidad de unos sistemas, y es preciso buscar distintos caminos o métodos. Viendo la situación revolucionaria desde nuestra altura del tiempo, se recibe la impresión de que la filosofía, en cada una de esas coyunturas, emprendió el camino histórico que debía seguir ineluctablemente. Esta conciencia situacional, que es conciencia histórica, permite señalar las orientaciones que tomará la revolución, aun antes de que ésta empiece a producir resultados positivos. La situación actual apunta hacia la fenomenología y la dialéctica, y es en el panorama que delimitan estos términos donde habrán de surgir las innovaciones decisivas.

Serán decisivas, además, porque nuestra situación no reproduce el modelo de las anteriores. La crisis, como ya se indicó desde el comienzo de esta obra, no abarca sólo la actualidad y los antecedentes inmediatos, sino el trayecto casi entero de la filosofía. Esta amplitud desusada impone un método que no sea simplemente nuevo; su novedad consiste en una reflexión sobre sí mismo, sobre su posición histórica. Será revolucionario entonces si no sólo exhibe, como es normal, unos títulos de validez, sino que funda esta validez en una recapitulación histórica y crítica de la metodología.

Es verosímil que la pluralidad de métodos en filosofía no sea tan abundante como parece cuando se examina cada uno de ellos en sus propios términos, en sus declaradas discrepancias con los precedentes. Esta sola presunción (aunque no estuviera ya confirmada en el momento de declararla) bastaría para invertir el procedimiento crítico: más que justificar su carácter fenomenológico y dialéctico, el discurso del método debe recaer en el hecho de que *la filosofía no ha sido nunca dialéctica y fenomenológica de manera cabal*; o sea, las dos cosas conjuntamente.

Hay que buscar alguna razón que explique cómo fue posible que esto no sucediera; que siendo dialéctica y fenomenológicamente de hecho, la filosofía no lo fuese además teóricamente, conscientemente. Tal razón se halla en la razón misma, en la base metodológica que ella adoptó. En esta base estaban implicadas la soberanía de la propia razón, la devaluación del fenómeno, y el rechazo expreso de este singular fenómeno que es la función dialéctica del logos en todas sus operaciones.

Por tanto, no ha entrado ahora en crisis un sistema particular, o una corriente filosófica. Es la filosofía la que se halla en trance de recapacitar sobre la actualización histórica de sus posibilidades. De ahí la universalidad de un método que le permita salir de ese trance. El método crítico se convierte por primera vez en un sistema crítico del método. Su discurso exhibe el curso histórico de la metodología, o sea el curso de la razón histórica. Por esto la crítica de la razón histórica y la crítica del método se coaligan, y su unidad es objetivamente forzosa.

Otra forzosidad que se desprende de la situación es la que reúne la dialéctica con la fenomenología. Estos dos caracteres titulares del método no se reúnen por adición. Comprobaremos que el método es dialéctico *porque* es fenomenológico. ¿Qué es fenomenología? Ésta es una palabra griega que no emplearon los griegos. La formaron los modernos componiendo el logos y el phainómenon. La variedad de sus acepciones depende de la manera como se conciba filosóficamente lo fenoménico. El camino revolucionario puede encontrarse aquí, como ocurrirá después con la dialéctica, volviendo atrás: el análisis lingüístico revelará los significados primitivos que es necesario restaurar para avanzar.

Phainómenon deriva del verbo phainesthai, que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz. Así el verbo phaino significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el adjetivo phanerós cualifica lo que es claro y patente. El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o sea lo evidente.

El latín *evidens* tiene las mismas afiliaciones semánticas: deriva del verbo *video*, que significa ver, lo mismo que el verbo griego eido. El sustantivo eidos, que tiene ilustre historia en la filosofía, designa la forma visible de una cosa. La figura externa no es ajena a la forma de ser. De ahí que, a veces, el verbo ver se emplea en el sentido de entender. El entendimiento es visual. El griego dice oida, que literalmente sólo significaría yo veo, cuando quiere decir yo sé. Y es sintomático que sigan este

ejemplo los idiomas modernos. Así, todos solemos decir ya veo, en el sentido de ya entiendo.

Pero en el lenguaje común de los griegos se introduce una variante que, al adoptarse en filosofía, resultará gravemente perturbadora. Fenómeno es lo que aparece. Si está a la luz, es lo más patente. Sin embargo, resulta que el phainómenon no es lo phanerós. Lo que aparece *no es* lo que parece. Nos invade una sospecha, como si no estuviéramos seguros de antemano de que el ser aparecerá siempre tal como es en efecto.

Cuando hoy decimos aparentemente sí, aparentemente no, el adverbio representa una suspensión de la certidumbre. El sí y el no quedan pendientes de una verificación que ya no se basará en la apariencia. Esto contradice la confianza natural de los hombres en "lo que se ve y se toca". En todo caso, no es insólita esta contradicción en las disposiciones humanas. Los hombres perspicaces juzgan que el fiarse de lo que se ve y se toca es una limitación: no todo lo que hay que ver está a la vista, no todo lo real es tangible. Sin embargo, la apariencia debiéramos considerarla todos como testimonio irrecusable de un ser presente: lo que se ve es *algo* que está ahí. Pero nos *parece* que lo visible ya no es lo evidente; que el ser puede ser engañoso; que la apariencia no es la realidad.

La proverbial desconfianza de las meras apariencias tiene sentido en la vida ordinaria, aunque no en filosofía. Pues en la convivencia humana se producen a cada paso ocultaciones, disimulos, modestias, hipocresías y falsedades de todo género. Estas son deformaciones deliberadas de la apariencia. Pero lo que aparece es tan real como aquello que encubre; de lo contrario, jamás lograríamos denunciar una falsedad. El hombre que disimula aparece como es, cuando quiere parecer algo distinto. En todo caso, solamente sus intenciones tienen que ser descubiertas, cuando quedan encubiertas; nunca su forma de ser humana.

Este desdoblamiento entre la apariencia y la intención oculta, tiene su paralelo en la relación con las cosas. Desconfiamos de su apariencia porque ignoramos su esencia. Pero lo dudoso es el qué de la cosa, no su presencia real. Sabemos que hay un ser al que llamamos caballo, y podemos identificarlo cuando aparece un ejemplar, aunque no podamos definir la "caballeidad", como decía el filósofo antiguo. En otros casos, ignoramos incluso la forma propia de ser de lo que estamos viendo. La forma, sin embargo, está *en* el ser visible: es su eidos. Decimos una y otra vez que tal cosa no es lo que parece. No desconfiamos entonces de

la cosa, sino de nuestro parecer. Es imposible que el ser difiera de *su* aparecer; es posible que difiera de *mi* parecer.

Somos desconfiados por ignorantes. La ciencia, por su parte, tiene la misión de remediar esta ignorancia, averiguando el qué y el cómo de las cosas. Para decirlo con las palabras dc Heráclito (B 1), se trata de distinguir cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicar como está hecha. Poseemos entonces el ser de la cosa: su realidad de verdad. Quiere decir esto que la ciencia busca la verdad; pero no busca la realidad. Ésta le es dada, como tal, en la apariencia. El ser mismo no es ignoto: es simplemente fenómeno, y de este dato es imposible desconfiar.

La apariencia nunca es *mera* apariencia. Es mera sólo por defecto nuestro. El ser no tiene defectos. O sea que la verdad no es una revelación de ser, sino de la *quidditas* de lo aparente. Esta es una verdad de segundo grado: una evidencia buscada, que presupone la evidencia primaria o fenoménica, la visual. Ningún saber de verdad tiene que traspasar la apariencia. El ser de veras no está oculto detrás del fenómeno en que se manifiesta como algo real. Solamente lo encubren nuestra ignorancia, nuestra conveniencia, nuestros prejuicios. La apariencia es lo más seguro. La esencia suele ser incierta. El ser no es problema.

A pesar de lo cual, la filosofía confirió un estatuto ontológico a aquella vulgar desconfianza de las apariencias. Desde el *Fedón* platónico, la ontología se basó, con notoria uniformidad, en un descrédito de lo visible. Lo cual ha impedido que esa ciencia primera, o ciencia del ser, se constituyera con un método auténticamente fenomenológico. Aunque el fenómeno era innegablemente el origen del saber, no era su principio o fundamento, sino más bien una realidad de menor categoría, devaluada por su misma visibilidad. De ahí que la metodología acentuase por repetición, hasta formar un consenso implícito, el divorcio entre apariencia y realidad, entre saber visual y saber racional, entre fenómeno y ser de verdad.

La tradición perdura sin interrupciones hasta nuestros días. En el *Fedón* quedó establecido formalmente el contrasentido de la evidencia invisible. Dice Platón que el ser visible aquí y ahora remite a *otro* ser, respecto del cual el visible es inferior (phaulóteron). En cambio, nada se equipara a la evidencia (enárgueia) de lo que es en grado sumo. No nos concierne ahora la extraña noción de que el Ser no sea igual en todas partes; de que su totalidad se desdoble y ofrezca dos grados: uno infe-

rior y otro superior. Lo decisivo es que la evidencia se reserve para lo superior, que es justamente lo invisible (aeidés).

Las expresiones de Platón son inequívocas. Afirma que "hay dos formas de ser, la una visible, la otra invisible". El lenguaje que emplea es tan desconcertante como la idea misma de esa dualidad. Pues, cuando habla de forma, Platón emplea la palabra eidos, que como todos los griegos saben designa lo visible en el ser. No es intrínsecamente contradictoria la noción de un ser-en-sí, eterno, inmutable y trascendente. Pero es indicativa de sus inconvenientes la elección de los vocablos.

En efecto, el hecho de que el término eidos del *Fedón* se traduzca por idea, nos impide reparar en lo que implica la llamada "teoría de las ideas" de Platón. Decir que hay un eidos que es a-eidés equivale a decir que lo visible es in-visible, que la forma es a-morfa. La dificultad no es meramente lingüística. La gravedad filosófica consiste en que la invisibilidad se eleva al rango de un atributo ontológicamente positivo, y hasta superlativo, mientras que la visibilidad resulta negativa. Lo aparente, lo fenoménico, es menos ser que lo encubierto, que lo separado de la realidad.

El supuesto de la ocultación del ser lo mantiene incluso la escuela fenomenológica contemporánea. En Husserl, la captación de la esencia requiere un método reductivo. Es indudable que la esencia de la cosa no aparece siempre en el momento de verla, y hay que desentrañarla. La ciencia es método de captación de esencias: responde en todos los casos a la pregunta sobre el qué. Lo distintivo del método husserliano es la operación reductiva. Nada nos obliga a suspender la apariencia para intuir la esencia. De hecho, la suspensión es imposible. Porque la esencia pertenece al ser, y el ser está en la apariencia. Es un contrasentido poner algo del ser entre paréntesis para que su propia esencia emerja nítidamente. La razón de este contrasentido es el supuesto de la devaluación del fenómeno en que se basa la fenomenología.

La indagación esencial no sólo parte del fenómeno, de la aprehensión inmediata, sino que no debe ni puede desprenderse de esta base, formando un mundo de las puras esencias que recuerda el mundo platónico de las "ideas". Y debe llamarse básica a esa experiencia de aprehensión directa porque en el fenómeno es donde está el ser. No está en ningún otro lado, y esta presencia universal es lo principal. La esencia no es principio, sino meta de la ciencia. El ser viene primero; la cuestión de la esencia es posterior. Digamos que el número de electrones en el átomo del uranio define a este elemento: constituye su esencia. Unos la conocen, otros

no. Pero cualquiera que vea un pedazo de ese universal, aunque ignore su radioactividad, tiene un saber infalible de su presencia. El fenómeno es fidedigno respecto del ser.

Ontología es fenomenología. Esta afirmación fundamental aparece en la introducción de *El ser y el tiempo* de Heidegger: ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas filosóficas, sino dos nombres que caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. Pero ¿qué debe entenderse por fenómeno? Lo contrario de lo que significa la palabra. Respondiendo a esta pregunta que él mismo formula, asegura Heidegger que el fenómeno, manifiestamente (*offenbar*), es aquello que inmediata y regularmente justo no se manifiesta (*nicht zeigt*). El ser de los entes permanece oculto (*verborgen*); queda encubierto o sólo se muestra desfigurado. El método fenomenológico sirve para que el ser *se torne* fenoménico.

La distorsión semántica de un término capital en la filosofía reproduce en nuestro siglo la que efectuaron los griegos. Pero esta ciencia del ser invisible entró en su fase terminal: ya no es posible ir más allá por una vía que se inició con la devaluación del fenómeno. La constitución definitiva de la filosofía como ciencia fenomenológica requiere un cambio de vía: un método que parecerá revolucionario, aunque su operación central se limita a restituir a ciertas palabras su significado propio. Las consecuencias de esta restitución tienen sin embargo largo alcance. Decir que la evidencia es visual, y que el fenómeno es lo que aparece, no es simplemente una precisión lingüística. El ser está a la vista, y por esto filosofía es fenomenología.

La dificultad remanente es la que obliga a hablar unas veces del Ser con mayúscula, y otras del ser con minúscula. Como se comprobará más adelante, la distinción es fundada, aunque no es fundada la división del ser en dos grados. El Ser está en el ser, pero no se confunde con él. Precisamente, la ocultación del Ser fue en Grecia una hipótesis ideada para resolver el problema de la temporalidad inherente al ser. El ser visible era menguado porque era temporal. El Ser de veras tenía que ser intemporal, y por tanto invisible. En este "por tanto" radica la falla, porque el Ser es intemporal y visible a la vez. El problema del Ser y el tiempo proviene de una incomprensión del fenómeno. Así empieza y así termina la tradición metafísica que ha predominado en la historia.

La nueva vía se inicia declarando que el Ser no es problema, sino dato. Su captación no requiere ningún arte metódico. El sistema de la

mathesis universalis puede articularse cumpliendo con dos requerimientos conjugados: se funda en una evidencia que es ontológica y empírica, universal y primaria, absoluta y fenoménica. La metafísica se constituye entonces como ciencia positiva en el más riguroso sentido.

§ 27

Se dice que la filosofía es ciencia principal. Esta eminencia es objetiva. Sólo hay una ciencia de la ciencia. Además, la filosofía es principal porque se ocupa de lo primero, que es el Ser, y su método adquiere por tanto un fundamento absoluto.

Lo adquiere, no lo produce. El fundamento es adquirido en el sentido de algo dado. Sin embargo, es notoria la búsqueda del fundamento en que se ha empeñado la filosofía. Los filósofos mayores convienen en la necesidad del absoluto, pero no coinciden en su identificación. Se diría que, por su naturaleza misma, el absoluto ha de ser lo manifiesto ante todos de inmediato: lo evidente sin posibilidad de dudas. Tal vez porque esa búsqueda afanosa resultó siempre fallida, sobrevino el descrédito de la palabra absoluto. Incluso es desusado el propio concepto de un fundamento inconmovible, común a todas las ciencias. No se reconoce ya la necesidad de esta base, y el tema del absoluto quedaría relegado al pensamiento meramente especulativo.

La ciencia positiva se concentra en el fenómeno; lo cual es correcto, y hasta forzoso, porque ella no es ciencia principal. Pero sorprende que no se concentre en él, como debiera, la ciencia de las ciencias; pues es en el fenómeno donde radica precisamente el absoluto: la menos especulativa de las evidencias.

La palabra absoluto causa recelos en el dominio del pensamiento científico, a pesar de que todos la empleamos en el lenguaje ordinario. Le damos el sentido de algo terminante, definitivo, indiscutible. La etimología nos aclara que lo ***absolutum*** es lo des-prendido, lo que está aparte, lo que excluye toda relación, o sea lo incondicionado. Pero lo incondicionado no cumpliría ninguna función si no tuviera relación alguna con lo condicionado. El absoluto es condicionante. De suerte que, a pesar de su significado literal, el absoluto es correlativo de lo relativo, e inversamente. Es tan inconcebible el absoluto sin la contingencia, como la absoluta relatividad.

Aunque esta dependencia mutua es patente, persiste la presunción implícita de que el absoluto y lo relativo están separados y se contraponen. Se explica por esto que ningún filósofo imaginara que el absoluto puede hallarse en el propio dominio de la relatividad. No quedaba entonces otro recurso que buscarlo con el pensamiento. El panorama de todas las contingencias inmediatas sugería que el absoluto era necesariamente mediato. Sin duda, ninguna existencia contingente sería posible (ninguna ciencia sería posible) si la trama de las relatividades no constituyese un orden, es decir, si no tuviese apoyo en algo ontológicamente necesario. Lo dudoso es que la base sea una incógnita susceptible de varias soluciones. Porque esto significaría que el punto de partida de la ciencia era la pura relatividad, y que la pura razón asumía el compromiso de fundar el fundamento. Con este plan metódico, la propia fundamentación ingresaba en el dominio de la contingencia. Se frustraba el propósito de unificar el principio y el comienzo, que es el *desideratum* de una ciencia primera formulado por la filosofía hegeliana.

Esta filosofía es modélica por su declarado absolutismo. Pero ya hemos entrevisto que su absoluto no es, en verdad, el auténtico comienzo. El promotor de la tarea hegeliana no es una certidumbre, sino un problema: el antiguo problema de la temporalidad, de la contradicción inherente al devenir. Los antiguos efectuaron la ocultación del Ser para librarlo del tiempo. Lo mismo hace Hegel. Con él llega la tradición a su punto culminante: no hay Ser más oculto que el inexistente.

En efecto: el fundamento absoluto de lo relativo tiene que ser absolutamente indeterminado, pues toda determinación es negación. El Ser carece del atributo de la existencia, que lo limitaría, y es por tanto idéntico a la Nada. Es *absolutum* en el sentido literal de lo desprendido; en este caso, desprendido de la realidad. Volveremos a examinar esta operación en el Capítulo siguiente. Ahora importa señalar que las falacias del absolutismo nos alejan del auténtico absoluto. La identidad del Ser y la Nada, con la cual renace la dialéctica en la época moderna, no es evidencia primaria, sino argumentación racional. Ni en el caso de Hegel, ni en el de los antidialécticos que él procura superar, aparece la sospecha de que el Ser es absoluto porque *no* está separado. Suponiendo que el Ser vacío pudiera considerarse el *Prinzip*, es manifiesto que no constituye el *Anfang*. El comienzo dialéctico es puramente lógico. En verdad, así lo declara el propio Hegel; pero lo abstracto no puede ser lo inicial. Ese *Prinzip* es más bien obra de una razón ya constituida y operante: es

principio en tanto que representa la primacía de la Razón sobre el Ser. Este orden jerárquico se invierte en la fenomenología.

La imperfección metodológica consiste en suponer desde el comienzo que el absoluto no se manifiesta desde el comienzo: que no es dato primario. La devaluación del fenómeno se revela una vez más en el prejuicio según el cual la evidencia apodíctica es verdad de razón. Lo que da al nuevo discurso sobre el método la fuerza insoslayable de la única solución posible del problema, es el hecho de que suprime el problema. La tesis de la inmediatez del absoluto no es una verdad, ni puede llamarse tesis. No es más que el reconocimiento filosófico de una experiencia común. No se requiere ningún método para llegar al absoluto. No hay que *llegar* a él: estamos en el absoluto.

El Ser es dato. Esta evidencia primaria y universal no es verdad: es la condición de todas las verdades, y de los errores. Y como el Ser es fenómeno, el método de la razón tiene que ser indefectiblemente fenomenológico. Quiere decir que el método no es un producto del libre arbitrio. La razón reconoce que debe discurrir siempre apegada al ser relativo, porque es ahí donde reside el absoluto: no en ningún ser privilegiado, ni en la suma de todos los seres, sino en el hecho puro y simple de que hay Ser.

Hegel nos habla, en la Introducción de su magna *Lógica*, de la obligación de partir sin supuestos, de no dar nada por consabido: regla de oro de toda metodología. Pero no es cierto que la razón, al eliminar los supuestos, quede desnuda y solitaria; que deba obtener de sí misma el absoluto indispensable para la legitimidad de sus operaciones; que pueda asumir esa soberanía, típica del racionalismo, que por derecho corresponde al Ser. La razón establece sus propias leyes, no sus condiciones.

El Ser no puede identificarse con nada, por cuanto nada le es ajeno. Se relaciona con todo (sin ser por ello relativo) porque se encuentra en todas partes. Y no se confunde con nada, pues posee atributos que ningún ser-determinado puede compartir. Por esto mismo, el Ser no tiene contrario: sólo tiene alternativas lo determinado. En suma: el método de la razón no puede ser fundador. El Ser es previo: el absoluto es lo primario.

La clave de la innovación metódica, que es más bien una corrección, consiste en que la filosofía, ni como ciencia del Ser, ni como ciencia de la ciencia, renuncia al absoluto por el hecho de que su método sea fenomenológico. En los párrafos iniciales de "La teoría del Ser" (Libro Prime-

ro de la *Lógica*), examina Hegel sumariamente algunos modelos típicos que han ideado los filósofos para establecer el principio en el principio. Aparte de los que carecen, como él dice, de método y de lógica, observa que coinciden en proponer algo con contenido. Esta determinación los invalidaría. Convenimos hoy en que todas esas hipótesis que Hegel agrupa, relativas al comienzo principal, representan partes o aspectos del Ser. Ninguna posee en exclusiva la titularidad del Ser. Pero es falsa la inferencia de que lo concreto no puede albergar el absoluto, y manifestarlo originariamente. Lo único evidente es que ningún aspecto *parcial* de la realidad constituye el absoluto, en detrimento del resto.

El absoluto tiene que ser *total*, como Hegel lo concibió; pero no totalmente vacío. Es total, aunque no en sentido cuantitativo, sino por la inclusión en él de todo lo relativo; es decir, en el sentido de que está presente de manera íntegra e igual en todas partes, sin agotarse en la particularidad de ningún existente. Lo que se formula de este modo en lenguaje técnico, no expresa sino lo obvio: todo lo que es, es.

La posibilidad de una revolución metodológica depende, pues, de un examen histórico que nos revele lo que *no* está consignado en las historias: el hecho de que la filosofía nunca recayó en la presencia inmediata del absoluto, cuando proyectaba sus discursos del método y sus críticas de la razón. Y aunque pudiera decirse que el reconocimiento de esa omisión es la operación clave de la operación revolucionaria, en rigor no es más que la re-visión filosófica de un acto de visión unánime. El cual no pierde su eficacia básica si nadie, en la vida ordinaria, concede expresamente el título de absoluto a lo que todos estamos viendo. Si algo queda revolucionado es el programa de lo que puede y debe hacer una ciencia primera: el camino que debe tomar, en vista de lo visible.

La razón nos dice que el principio tiene que ser absoluto. La suspicacia que inspira este término no es más que un síntoma secundario de la crisis de principios. La normalidad con que las ciencias siguen operando, sin que la filosofía precise el fundamento común, induce a los propios filósofos a descartar el problema como algo perturbador y superfluo. Y como además las ciencias naturales no han de tener presente su pasado para progresar, su influencia en las filosofías que las toman como modelo produce un declive en los estudios históricos, tan necesarios para salir de aquella crisis. Por primera vez en la historia, tenemos hoy filósofos que ignoran la historia: porque la desconocen, o porque no la reconocen.

Pero el problema de la fundamentación universal de toda ciencia posible es ineludible en la filosofía. La variedad de los discursos del método y las críticas de la razón puede parecer hoy día tan confusa como la juzgaba Kant. Pero es manifiesto que todas esas operaciones coinciden, en tanto que versan sobre la misma cuestión del fundamento absoluto de la ciencia; cuestión que no queda resuelta cuando se prescinde de ella. Las críticas y los discursos discrepan sobre la manera de establecer aquella base. La divergencia de los caminos se produce a partir de la intención compartida. Es coincidente además la modalidad del fundamento: éste es, en todos los casos, obra de la propia ciencia. Hemos de pensar más bien que el absoluto es común e invariable porque, si no lo *establece para siempre* ninguna razón, tiene que ser algo *dado desde siempre*.

La historia general revela además que no sólo la ciencia requiere un absoluto: también la vida. El mismo cuidado que hemos de aplicar día tras día a los asuntos inmediatos e ineludibles, acaba llevándonos, si conservamos un tanto de perspicacia, a la conclusión de su relatividad. La filosofía es un método de vida, y no sólo un puro método de la razón. Pero fue ella la que descubrió que también la vida no científica tiene que ser metódica: que no basta organizar el quehacer, y deliberar sobre los fines, para no sentirse perdido. La vida demanda un peculiar discurso del método, cuyo objetivo es el fin de todos los fines. Este último es la base segura que se busca, digamos el absoluto, en el cual se asentarían, y del cual recibirían su sentido, todas las relatividades cotidianas. ¿Para qué la vida?

Por vía o método de razón, o por vía mística, o por cualquier otra, busca el hombre a su manera su principio y su fin en una seguridad que necesita y que no posee. La conciencia de inseguridad es condición de búsqueda, y en ella ejerce el hombre su libertad abriéndose camino. Es congruente consigo mismo si se empeña en tales figuraciones ideales con devoción irrestricta, y hasta si sacrifica una vida que encuentra ahí su justificación integral. Esa vida se ennoblece porque es metódica.

La diferencia entre el empeño o compromiso que demandan esos absolutos propuestos para la vida, y la filosofía comprometida, es que aquellos son eficaces aunque sean transitorios, y muy pocas veces universales. Desde luego, son fundamentos buscados. La filosofía sólo está comprometida con la verdad, y por esto no propone fines. Su propio fin es invariable, y no ha de buscar ningún absoluto para sí misma: ha de tomarlo como

punto de partida. La verdad es lo buscado, pero el método de vida que requiere tal servicio, y el fin al que aspira, se cumplen con la sola búsqueda. La vida es más exigente, y más insegura.

La experiencia nos dice que esa necesidad que sentimos los hombres, cuando recapacitamos, de servir a un fin mundano que no sea relativo, jamás evita el peligro de caducidad. La historia está llena de absolutos abandonados. Por esto, a veces, con el temor de recaer una vez más en el relativismo, caemos en el absolutismo: una forma de solución vital desesperada. La ciencia no tiene un fin variable, y por esto acepta su historicidad sin desfallecimiento.

Tal vez porque no recayeron en que el absoluto es el punto de partida, y lo variable es el camino, se explicaría la propensión que mostraron los filósofos, desde Platón y Aristóteles, a situar el Ser absoluto en la región de "lo separado en sí", independiente del ser perceptible. Por esto es misión de la filosofía actual mostrar que el absoluto de la ciencia y el de la existencia son el mismo: es el Ser del que nunca nos separamos, pero del que no derivamos fines vitales.

§ 28

La época moderna de la filosofía se caracteriza como una época revolucionaria. La intención común a todos los grandes sistemas es la de establecer sobre una base absoluta el edificio de la ciencia. El desarrollo de la "filosofía natural", como llaman Newton y Kant a la física, y la especialización de todas las ciencias, plantea desde luego la cuestión de su unidad en el nivel del fundamento. La respuesta a la clásica pregunta ¿qué es ciencia, en general? siempre ha sido incumbencia de la filosofía primera. Los modelos de fundamentación tenían que ser críticos: son todos, de hecho, auténticas críticas de la razón.

Por este motivo, la corriente central de la filosofía moderna que se inicia con Descartes recibe la denominación de racionalismo. Racionalismo y dogmatismo se identifican, desde la crítica empirista y desde Kant. En buena medida, la identificación es injustificada. Cualquier teoría que asegure de alguna manera las capacidades del pensamiento humano para llevar a cabo la tarea de la ciencia puede considerarse racionalista, aunque en verdad consista en una crítica de la razón, como la metafísica kantiana. Recíprocamente, el modelo de racionalismo que instaura la

duda cartesiana contiene una crítica más penetrante y severa que la empirista, aunque el sistema que surge de esta duda puedan juzgarlo dogmático los empiristas.

Lo cual indicaría que, si toda operación filosófica tiene que ser inflexiblemente crítica para que resulte revolucionaria, el empirismo era menos revolucionario que el dogmatismo. Le faltó esa autocrítica que permitió al racionalismo proponer y desechar sucesivamente hipótesis diferentes sobre la unidad fundamental de la ciencia. El empirismo no podía evolucionar, pues su conclusión era uniformemente negativa, respecto de la legitimidad de un pensamiento universal.

En cuanto a la base de esa conclusión, que era la relatividad del conocimiento empírico, se trataba de una convicción compartida por todos los pensadores desde Grecia. La falta de una excepción que sirviera de contrastes impidió que reparásemos en el significado extraordinario de esa unanimidad. Es un hecho que ningún filósofo en la historia ha establecido el fundamento absoluto en el material de la experiencia sensible: en el nivel fenoménico o empírico. Quedaría reservada a la filosofía contemporánea la oportunidad de semejante revolución. Una misma evidencia servirá para superar a la vez el racionalismo y el empirismo.

El empirismo toma su nombre de la palabra griega empeiría, que significa experiencia, y designa en general un saber acumulado que proporciona cierta pericia. Ya en Platón se contrapone al saber científico, porque carece de seguridad y siempre es particular. Los empiristas restringen el significado de la experiencia al conocimiento sensible. La expresión "experiencia empírica" es entonces una redundancia. El empirismo hubiera podido ser una fenomenología, por la conexión que establece entre experiencia y apariencia. Pero no fue, en definitiva, sino una especie de fenomenismo: las limitaciones de su crítica le impidieron conectar la experiencia con la ciencia. El conocimiento empírico no era un conocimiento del ser. Los fenómenos formaban el mundo de lo relativo.

No era completo un método que pretendía atenerse a los hechos, y nada más, mientras descartaba uno tan insoslayable como es el hecho de la ciencia. De alguna manera la ciencia es posible, puesto que es real. Lo que llamamos ciencia es un sistema de proposiciones válidas con carácter universal y necesario. Si existe, su posibilidad se funda en una base absoluta. Sobre el dato positivo del *factum* de la ciencia estableció Kant las condiciones de su posibilidad. Pero tanto la crítica empirista como la kantiana fueron insuficientes para revelar de qué manera efectiva proce-

de el pensamiento científico (y el precientífico) con un fundamento que es a la vez empírico y absoluto.

En ninguna de sus modalidades (empírica, ontológica, trascendental) podía producir el idealismo una auténtica fenomenología: una ciencia primera con fundamento objetivo. Porque la objetividad (que significa ahora realidad) del fundamento es condición de la comunidad intersubjetiva. En el idealismo, la base quedó transferida de lo exterior a lo interior: se establece la supremacía del sujeto. En él residen, o no residen, las condiciones de posibilidad de un saber universal y necesario. El problema insoluble era el aislamiento del yo. La experiencia interna es intransferible. Pero nos engañaríamos si creyésemos que este problema se presenta nada más en las formas llamadas dogmáticas del idealismo. El empirismo también es un solipsismo. El solipsismo es resultado de un método crítico defectuoso: no fenomenológico.

Sin comunicación no hay ciencia. Las verdades han de ser compartidas. Compartir no significa, naturalmente, estar de acuerdo. Respecto de los principios, no cabe el desacuerdo: el fundamento es compartido automáticamente, hasta inconscientemente. Respecto de cualquier otro pensamiento, el desacuerdo posible implica también una base compartida, que es el ser comunicado. El problema de la comunicación aparece ya en la filosofía inaugural del idealismo. La evidencia del *cogito*, por definición, no puede ser compartida. Cada *ego* tiene que obtenerla justamente como producto residual de una previa suspensión de toda realidad ajena. A pesar de lo cual, el filósofo no podría sugerir siquiera que esta presencia del yo ante sí mismo es una evidencia fundamental si no juzga que la declaración *cogito, ergo sum* es apodíctica. Pero apodíctico significa comunicable; de suerte que la propia efectividad filosófica de esa declaración invalida sin más el método de la suspensión.

Pero tampoco el empirismo se construye como una fenomenología. El fenómeno de la intercomunicación invalida cualquier duda respecto del yo ajeno. La fórmula *esse est percipi* se encuentra tan cercana al solipsismo como el *cogito, ergo sum*. Y después de la aporía del yo solitario, cabría esperar que los derivados contemporáneos de la filosofía empirista resolvieran conjuntamente los dos problemas que dejaron pendientes los viejos maestros de la escuela, a saber: el problema de la fundamentación y el problema de la comunicación. Sin embargo, el nuevo empirismo da por descontada la validez de la ciencia, sin establecer su fundamento, y el tema de la comunicación ni siquiera lo plantea.

Podría decirse que el empirismo estaba predestinado a establecer en nuestros días un método fenomenológico. Su antecedente, que fue la crítica del apriorismo, lo acercaba a esta revolución. Pero la posibilidad de una revolución metodológica tampoco la capta el empirismo actual: una doctrina que prolonga otra doctrina pasada, puesto que retiene su nombre, y cuyos adversarios en verdad ya desaparecieron. Lo cierto es que el empirismo, viejo o nuevo, no se constituye como una ciencia de la ciencia. Sólo puede ser una radical y auténtica ciencia de la ciencia aquella filosofía que parte de lo dado sin presupuestos; la que prescinda de todo *a priori*, formal o material, para fijar la legitimidad del hecho de la ciencia; la que no renuncia a la fundamentación absoluta de la *mathesis universalis*; la que, siendo de veras empírica, no considere que el concepto de ser carece de sentido.

A pesar del apriorismo, el método kantiano era a su modo una fenomenología. Las críticas de la *Crítica* han versado habitualmente sobre la idea innovadora del formalismo trascendental. Lo que en nuestros días revela el limitado alcance de la revolución kantiana no es tanto la idea, ya desechada, del yo trascendental, cuanto la influencia del empirismo en el formalismo. El espacio y el tiempo, concebidos como formas de la sensibilidad, resolverían parcialmente el problema de la incomunicación; pues, en tanto que notas constitutivas, son uniformes, y permiten fundar la concordancia de los datos empíricos de un sujeto con los de otro. Lo relativo y variable sería la materia: los contenidos del conocimiento sensible.

Correlacionar no es todavía co-existir. En términos kantianos, es imposible una ciencia del otro-yo (y por tanto una ciencia de la historia). La huella del empirismo en el formalismo se deja ver en el carácter amorfo del fenómeno. Es amorfo porque no contiene el ser. El método kantiano impide por esta razón que se constituya una ontología fenomenológica; en la cual se disuelve la distinción entre fenómeno y noumeno. No sólo el sujeto de conocimiento tiene forma; también la tiene, en sí, lo conocido. En rigor, el conocimiento empírico nunca es confuso. Percepción es captación de formas objetivas. La falla del método kantiano, que no han sabido remediar los empiristas, es el prejuicio común a ambas escuelas, según el cual el ser no es fenómeno, sino objeto de la razón pura. Pero la misma ciencia física, que era paradigmática según Kant, debió indicarle que son precisamente los fenómenos el territorio estricto de la racionalidad.

La fenomenología es conocimiento inmediato del Ser en el ente. La ciencia ha de salvarse, no por su formalidad (trascendental o lógica), sino como un saber objetivo de realidades. Ser es realidad: el Ser es fenómeno. Lo mismo el Ser como absoluto, que el ser relativo del ente. En esto consiste la decisiva inversión que lleva a cabo el método cuando logra ser literalmente fenomenológico. El Ser no es un más allá, ni en sentido ontológico, ni en sentido epistemológico. La fórmula "yo pienso, luego existo", podría convertirse en "yo pienso, luego existe algo más que yo". Primero es el Ser, después el pensar. Aunque, en rigor, el adverbio "después" denota una posterioridad, una distancia que es ilusoria. El pensamiento mismo no es más que una forma de ser, y todo acto de pensar tiene por objeto algo que es. Lo que la revolución trastorna es la unánime postura de la metodología tradicional, sea dogmática o crítica: el plan de operaciones según el cual el Ser es *problema* para el pensar, y por tanto ha de venir después, si acaso viene.

El formalismo de Kant aspiraba a superar de alguna manera las presuntas limitaciones de la sensibilidad; la cual es fuente de todo conocimiento, y a la vez sería insuficiente, sin un componente *a priori*, para fundar los juicios universales que requiere una ciencia rigurosa. El precio que se paga por salvar a la ciencia es la inaccesibilidad del ser. Esta operación de salvamento, en plan trascendental, revela que Kant compartía la idea tradicional de que la percepción y la razón son funciones separadas. La primera capta el fenómeno; la segunda sería autónoma. Sólo hay una salida posible: el ser es dato empírico, y por tanto no es problema para la razón.

Es funesto para la filosofía disociar desde el comienzo la razón y la vida (cosa que sucede cuando se disocian razón y percepción, ser y fenómeno). La obligación metódica de desechar los prejuicios, y las meras opiniones que pueden servirnos en la vida práctica, impidió reconocer que esa vida, y esas mismas opiniones inestables, requieren una base segura: que esta base es el absoluto común a la experiencia ordinaria y al pensamiento racionalmente depurado de la ciencia. Porque sería inconcebible un absoluto parcial, en el que se apoyara nada más esa parte de la vida que es la ciencia, mientras el resto permanecía sumido en la relatividad. La existencia contingente discurre *en* el absoluto.

De cualquier modo, la revolución kantiana de la metafísica nunca suprimiría la necesidad del absoluto. Aunque es notable que el término absoluto se omita, en Kant y después de él, cuando se busca en el dominio

inmanente. Como si esta timidez verbal reflejase una callada nostalgia por un fundamento que parecía más seguro cuando estaba fuera de nuestro alcance. Persiste todavía hoy, en el fondo de las mentes, la tácita convicción de que la inmanencia no depara sino relatividades. Hasta las faenas lógicas de axiomatización eluden la palabra absoluto.

Ocurre, sin embargo, que al restituir al absoluto la nota de presencia, el concepto mismo de inmanencia pierde su virtualidad, porque es correlativo del concepto de trascendencia. Si no hay nada más allá del Ser visible, desaparece la línea divisoria, y todo lo que hay está simplemente aquí.

De lo cual derivan varias conclusiones programáticas. La cuestión del absoluto no desaparece por el hecho de que hayan caducado los modelos de solución que ofreció la metafísica tradicional. El problema de la relatividad, latente en cualquier proyecto de unificación fundamental de la ciencia, es un derivado del problema del Ser y el tiempo; problema que sólo se plantea artificialmente cuando la razón que versa sobre el Ser no procede con método fenomenológico. En fin, la llamada filosofía de la ciencia no será más que un repertorio de estudios monográficos sobre aspectos del quehacer científico, a no ser que acometa en nivel radical aquella cuestión del fundamento que está pendiente. Pero, si lo consigue, volverá a ser otra vez la auténtica ciencia de la ciencia, íntimamente ligada a la ciencia del Ser. No hay metodología sin ontología.

§ 29

Metodología es ontología. Esta afirmación es cabalmente comprensible mediante su complementaria: ontología es fenomenología. La unidad de método y sistema se manifiesta en la inevitable inclusión del tema del Ser en el tema del método.

El modelo clásico de un discurso del método, que fue el cartesiano, es notorio por la doble operación que lleva a cabo: la búsqueda de un ser que esté a salvo de toda duda posible, y la fundamentación de la *mathesis* en esa evidencia decisiva. Sin embargo, es manifiesto que las ciencias particulares no parten de la intuición del *cogito* como verdad primera. Sería inexplicable que ellas no fuesen conscientes de su propio fundamento. Pero, aunque este fundamento puede quedar implícito, la ciencia primera no tiene que buscarlo; sólo tiene que manifestarlo.

El discurso sobre el método reconoce el acierto de Descartes, para quien la tarea previa no consiste solamente en establecer un método para la filosofía, sino el fundamento de toda metodología científica posible. Pero la evidencia fundamental no puede ser primera sólo en orden de jerarquía. No es resultado de una operación crítica preliminar, sino la base originaria del propio método.

Se puede decir que el *factum* de la ciencia presupone esa base universal que ha de poner al descubierto la ciencia primera. Aunque ¿se trata en verdad de un pre-supuesto? El fundamento se da por supuesto en el sentido de que se da por consabido. Ahí está, y de hecho todo el mundo se apoya en él, lo reconozca o no lo reconozca. El Ser no se descubre. Ninguna ciencia se ocupa de lo que no es.

La filosofía cartesiana se basa en la primacía del ser del yo, formulada en el *cogito, ergo sum*. Tampoco este ser es fenómeno. Se explica así que persista un cierto ánimo desconfiado respecto de una ciencia que, según parece, no es capaz de establecer el fundamento universal sino en un ser que no es universalmente aprehensible; pues el yo sólo sería patente para el yo. La antigua desconfianza de las apariencias se ha invertido, y adquiere la forma de una desconfianza sobre lo que estaría más allá de ellas. Esta segunda es hija legítima de la anterior, pero las dos se remedian de la misma manera: de las apariencias no debemos desconfiar, porque en ellas está el Ser, y el Ser no se encuentra más allá de nada.

El discurso sobre el método tiene la misión de revelar que el fundamento es visible: que hablar del Ser es hablar de lo inmediato. Desaparece del firmamento filosófico "la pregunta que interroga por el Ser". Pregunta que se ha repetido tantas veces, como si fuera capital, como si el absoluto fuese una incógnita, y la legitimidad de la ciencia dependiera de su pericia en despejarla. Los discursos del método que se suceden en la historia son caminos de exploración de lo ignorado: no constituyen un saber estrictamente positivo del absoluto. La razón y la experiencia nos aseguran, sin embargo, que el absoluto no puede ser hipotético: que ya es posesión nuestra cuando empezamos a buscarlo. La pregunta sobre el Ser se formula desde el Ser.

Cambia el método. Pero su nuevo discurso no se añade simplemente a los anteriores, ni exhibe título de originalidad filosófica. La novedad revolucionaria se limita a esa primordial advertencia de que el absoluto estaba ahí desde siempre; de que el pensamiento puede ser incierto en

sus resultados, pero es seguro en su base. Secundariamente, la novedad será revolucionaria por la recapacitación metódica sobre la totalidad de los discursos anteriores. La necesidad del absoluto mantiene la comunidad entre la tradición y las operaciones críticas que la clausuran. La crítica descubre el contrasentido del absoluto fraguado por una razón que debió apoyarse en él inicialmente. Sólo queda entonces una alternativa: el absoluto es lo dado, y el método es el más radical positivismo.

La crítica tiene que ser agotadora, no para que resalte más la evidencia del Ser, sino para que se desvanezcan los recelos. Aquella conciencia de la necesidad del absoluto, de que dio muestras la filosofía desde la antigüedad, había sido certera, pero defectiva. Al absoluto propuesto siempre le faltaba algo: *la inmediatez*, que es nota de lo fenoménico. Pero al absoluto no puede faltarle nada; no opera como fundamento si no es patente desde el inicio. La operación metódica de preguntar por él lo dejaba en suspenso, mientras la indagación llegaba a su meta. Con el reconocimiento de que el absoluto no sólo es necesario, como condición *sine que non* de la existencia y de la ciencia, sino que es necesariamente inmediato, cambia la configuración del discurso del método. El cual ya no es un camino de exploración inquieta, sino, definitivamente, "el camino seguro de la ciencia".

El fenómeno es lo luminoso, por etimología. Ha de ser luminoso también conceptualmente, y no por simple metáfora. Su luz irradia sobre el método. La presunción de un Ser oculto, velado, por tanto incógnito, niega la presencia total y afirma una ausencia parcial. La ausencia es la trascendencia. El Ser estaría "separado", como dice Aristóteles, puesto que ha de ser necesario y eterno, y estas notas no aparecen en lo inmediato. De una manera u otra, la tradición ha convenido en que lo luminoso es el Ser oculto, y que lo opaco es el ser fenoménico, o sea el visible. La índole precisa de lo que tiene luz y no se ve quedaba abierta a todas las conjeturas; las cuales son legítimas, y hasta forzosas, en teología, pero inadmisibles en ciencia.

La fenomenología se atiene a lo visible: el dominio donde las concordancias básicas son espontáneas. La noción hipotética de trascendencia se sustituye con la noción fenomenológica de *permanencia*. Sin duda, lo permanente no puede ser relativo o defectivo. Pero el Ser es necesario y eterno, pese a que nos cuesta admitir que la eternidad es visible. Es que la permanencia implica la *ubicuidad*. Si el Ser es siempre, también es en todas partes: aparece donde quiera que miremos.

El Ser no admite parcialidad; no puede distribuirse de manera desigual, ni fragmentarse, ni dejar huecos, ni sufrir ningún receso. Siendo, pues, insoslayable, no justifica los titubeos filosóficos. Ninguna duda metódica puede quebrantar la certidumbre empírica de esa ubicuidad y permanencia del Ser, sin las cuales ningún pensador incurriría en el contrasentido de hacerse cuestión de él. Toda cuestión brota del suelo inconmovible de la seguridad más básica. La necesidad del fundamento sólo puedo sentirla desde el absoluto. El absoluto me fue dado, y no se refuerza con mis hallazgos, ni mengua con mis dudas.

El Ser es diáfano. Esta palabra contiene la misma raíz griega de luz que la palabra fenómeno. Lo diá-fano es lo trans-parente. Pero el Ser no es diáfano porque la luz lo traspase, sino porque esa luz lo inunda todo, sin atenuarse ni dejar nada en penumbra. Pudiera decirse que el Ser es trans-parente porque impregna lo a-parente. Esta perpetua luminosidad de las apariencias resuelve la paradoja de un Ser luminoso e invisible. Lo único que puede *salir* a la luz es lo que *vino* a ella, o sea el ente. Sólo está en sombras el no-ser-todavía o el dejar-de-ser, y esto deja al Ser inmune en su plenitud total. Lo diáfano significa lo claro; la oscuridad está en la mente humana.

Que la luminosidad es perpetua significa que el Ser, además de no estar nunca fuera de su propia luz, no tiene un antes ni un después. Podemos hablar de lo que pudo ser antes, y lo que puede ser después, porque ambas posibilidades pertenecen al Ser, en tanto que se refieren al ente. En este sentido, incluso el no-ser le pertenece. Y así la perpetuidad, a la que concebimos como ausencia de límite exterior en el tiempo, es también una cualidad interna: lo que es siempre no puede tener divisorias. E inversamente: sin límites espaciales o externos, no tiene origen ni fin.

Por desdicha, la ciencia del Ser lleva un nombre que invita a pensar capciosamente en un más allá. La idea de una luz eterna e infinita sería una forma de más allá. Pero la meta-física fenomenológica nos habla de un Ser que ni está más allá, ni tiene un más allá; aunque siempre tiene un más, porque es inagotable. Si no fuese ilimitado, no podría estar siempre aquí y siempre ahora. El aquí y el ahora son los datos fenoménicos. La fenomenología estricta no apaga la luz del raciocinio.

Esta paradoja de la presencia actual y la infinitud eterna convierte el acto de razón, cuando se piensa en el Ser omnímodo, en una experiencia de pasmo rayana en lo irracional. Como si lo más cercano fuese al mis-

mo tiempo inasequible. Pero lo inasequible no es el Ser, que está presente en cada punto con plenitud intensiva, sino su magnitud infinita. El infinito no es fenómeno, por imposibilidad física y hasta por definición. Pero es una exigencia racional de la omnitud del Ser fenoménico. Por su parte, tampoco la omnitud es una magnitud: el Ser es inconmensurable, porque es inagotable. Nosotros formamos la noción de un agregado: a medida que aumenta el alcance de nuestra visión, comprobamos que siempre hay más Ser. Lo agregado son nuestras experiencias. El Ser es des-medido, y esta evidencia racional sobresalta incluso a los científicos.

Nuestra constitución nos impulsa a poblar con imaginarias realidades lo que está más allá de esa frontera expansiva de nuestro saber. La razón frena la fantasía y nos asegura, cuando contemplamos las estrellas, que lo inasequible, si pudiera verse, sería justamente lo mismo de siempre: el Ser fenoménico. Pero la serenidad que esto infunde no desvanece el pasmo, porque éste se produce por una desavenencia entre la imaginación y la razón. El espacio vacío es in-imaginable, y la razón necesita de imágenes para funcionar. Desde antiguo, la razón del filósofo nos dice que el vacío no es: lo ocupa algo que es. Pero no sabemos cómo es. ¿Qué realidades concretas están poblando *ahora* ese espacio que *nunca* lograremos ver? No basta saber que lo ignorado es luminoso.

Cuando el ánimo se sobrecoge ante un Ser inacabablemente prolongable, volvemos a la compañía sedante de los seres, que son tan limitados como nosotros. Si el Ser está aquí, no se necesita el infinito para la autenticidad de la existencia. Pero los seres asequibles no son menos pasmosos, puesto que pertenecen a un Ser total que nunca abarcaremos en su totalidad. Quiere decir que el Ser es una infinitud de realidades concretas. Nos asombra por tanto la misma finitud: la singularidad de cada ente. ¿Cómo es posible que lo invariable genere tanta variedad; que en lo infinito tenga que aparecer y desaparecer lo finito; que el Ser produzca en su propio seno lo irreproducible, y que lo irreproducible sea efímero? Y en el punto final: ¿cómo es posible el ser que piensa el Ser?

La razón discurre entre dos pasmos: la finitud y la infinitud, cada una absoluta a su manera. Llega la razón al borde de sí misma pensando el Ser. La propia racionalidad de este Ser que siempre tiene un más allá pensable, y que no tiene un más allá de sí mismo, hace vibrar de extraña manera una razón que es constitutivamente endeble, por la debilidad de su luz. Es la imaginación la que queda más trastornada por lo inasequible, porque ella es la que nutre a la razón con lo que su fuerza extrae

del fenómeno. La fenomenología toma cuenta de lo que nunca será aparente.

En tanto que infinito, el Ser entero no sólo es inimaginable, sino que parece incomprensible. Es literalmente in-comprensible, pues no podemos comprimirlo para que quepa en nuestra mente; pero además en el sentido de que no tiene sentido. Se comprende lo que tiene o puede tener más de un sentido. La misión de la metafísica no es, como se ha dicho, "comprender el Ser". La pura presencia no requiere explicación. También hay que recordar que sólo explicamos aquello cuya presencia misma anuncia su inminente ausencia: la cosa, el ente, el ser-determinado. El Ser no tiene sentido porque es la condición de todos los sentidos. Lo cual significa que el Ser no tiene razón de ser. Nada podría dársela. Y en este punto no fracasa la razón, sino que triunfa. Desde lo limitado se capta lo ilimitado. Aunque no sin cierto desajuste, pues el más allá de lo actualmente fenoménico es pensable, pero no imaginable. De algo sirve la pura razón.

La razón puede dar razón de lo contingente, temporal y relativo porque esto tiene su razón de ser en algo que no la tiene. O inversamente: lo que no tiene razón de ser permite dar razón de aquello que la requiere para ser. Volviendo a lo mismo, se diría que es misteriosa la propia limitación: el hecho de que el Ser, siendo infinito, sea la razón final de lo finito; y más aún, que sólo pueda hacerse presente *en* lo finito. Lo misterioso es que el misterio asome en lo diáfano. Porque si esta palabra significa todavía hoy, como en griego, lo manifiesto, entonces el Ser es manifiesto porque es manifestante. Lo cual implica una acción: el Ser permanente es una permanente reproducción de sí mismo. Se manifiesta de mil maneras cambiantes en los entes, y éstos a su vez se manifiestan en el Ser, simplemente porque son.

En la más radical de las acepciones, el Ser es lo que el griego llama enárgueia, que en latín se llama *evidentia*. El Ser es luz, y todos nosotros somos videntes. La palabra enárgueia se forma con argós, cuyo equivalente latino es *nitidus*. Pues bien: si el punto de partida es el Ser en toda su nitidez, el método de la filosofía será nítido forzosamente; es decir, no por un especial rigor en el discurso, sino como manifestación verbal de lo claramente manifiesto ante los ojos. Esto es lo que entraña el concepto de fenomenología.

Ante esa nitidez en la evidencia del Ser, resulta sombrío todo apriorismo, todo discurso de la razón pura, toda idea del Ser como la gran

incógnita. Hay que insistir porque, a pesar de todo, un hombre tan vidente o visual como el griego, cuando discurre filosóficamente sobre el Ser le exige que cumpla los requerimientos previos de la razón, y uno de ellos sería la invisibilidad. Lo cual no impide que la filosofía obtenga de la palabra la luz, y de sus derivados y compuestos, conceptos perdurables. La diafanidad y la nitidez no son, por tanto, vocablos más extremadamente metafóricos que evidencia y fenomenología.

Podemos, pues, utilizar el propio lenguaje de los griegos para que resalte la visibilidad del absoluto. Platón emplea en el *Fedón* la palabra enárgueia para hablarnos de algo que sería lo más claro o transparente y lo más seguramente verdadero. Pero el filósofo, que desconfía de las apariencias, nos invita a desconfiar de los significados primarios de sus propios términos. Lo más evidente sería lo invisible: el ser-en-sí. Cierto es que el absoluto no podía estar envuelto en absoluta tiniebla. Sólo requería una facultad idónea para captarlo. El fenómeno era una copia imperfecta, una alusión al Ser de verdad. Para que la ontología se constituya como ciencia fenomenológica, la razón tiene que volver a la visión cotidiana de los hombres. El Ser es diáfano en las acepciones que tiene esta palabra en el lenguaje mismo de Platón.

La diaphaneia se encuentra en varios diálogos platónicos. Los equivalentes latinos sirven también de intermediarios para que notemos el sentido visual del griego, desacreditado por su filosofía. Lo diáfano es lo *conspicuus*, que quiere decir lo patente, lo que sobresale, lo que salta a la vista. El ser es conspicuo. Reparemos en que la idea de transparencia se expresa también en latín con la palabra *perspicuitas*, la cual designa por esto la propiedad de lo claro o evidente. Lo mismo que el adjetivo *manifestus*, que significa lo obvio, lo aparente en buen sentido.

Bien es verdad que el Ser no es mani-fiesto por obra de la mano. El Ser se manifiesta primaria, directa y claramente ante los ojos, sin necesidad de manipulaciones o artificios racionales. De la vida pasa directamente a la razón: a la razón clara y despejada. La idea de claridad se conserva en nuestro sustantivo perspicacia, que es la capacidad, más o menos difundida, de captar lo manifiesto sin empañarlo con nuestras confusiones. Pero no se requiere perspicacia para ver el Ser: ninguna confusión visual o lógica puede empañar la nitidez, la permanente evidencia de lo más conspicuo.

El discurso fenomenológico del método sólo tiene parentescos lejanos en la historia: únicamente en los nombres de las doctrinas, más que en

los contenidos. Por ser diáfano, como su objeto primario, el método puede llamarse positivo, pero en un sentido radical que no ofrecen los positivismos. Ciertamente, las filosofías que de manera precisa reciben la denominación de positivistas, establecen la regla metódica de atenerse a los hechos. Lo cual es, más que conveniente, obligado. Pero el positivismo no puede ser radical si es parcial. Su parcialidad consistió en desdeñar el hecho de que hay Ser: el hecho de que el Ser es un hecho. No operaba, pues, sin presupuestos, como debe hacer un auténtico positivismo. El supuesto de una separación entre Ser y realidad lo compartía con la metafísica a la que él mismo combatió. Tampoco la fenomenología del siglo XX pudo ser un empirismo radical. Según ella, el Ser no tiene luz propia; la recibe del método, y ésta es una luz tardía. Quiere decir esto que no se ve de inmediato: en la experiencia llamada por Husserl "natural", el Ser tan sólo se vis-lumbra. Pero lo fenoménico no es lo que ha sido *traído* a la luz. Hay que retocar aquí la etimología: el phainomenon es lo que tiene luz propia, y no requiere las luces de la filosofía.

Nadie está nunca normalmente enajenado, deprivado del Ser por la razón. El escándalo para la razón es la normalidad anómala creada por la filosofía. Se puede rechazar sin reservas la sola conjetura de un exilio del Ser, en la vida común; lo mismo que, en filosofía, la noción de una evidencia que sería principal y al mismo tiempo diferida. El positivismo es auténtico cuando es originario: cuando parte de lo dado sin suponer que lo hallado será algo distinto.

La manifestación del Ser es universal en varios sentidos. Primero, porque el Ser se manifiesta siempre y en todo, y nadie se sustrae a su presencia evidente. Segundo, porque la existencia no puede desenvolverse sino manifestando el Ser con la palabra: el logos ilumina porque refleja la luz del Ser. Y tercero, porque esa misma existencia manifestante está incluida en el orbe del Ser manifestado: una de las formas del Ser consiste en hablar de lo que es. Lo cual confirma finalmente que el discurso del método no es un camino *hacia* el Ser; ni siquiera es un camino que parte del Ser. Es un recorrido interno.

Pero los cursos del método que han seguido los filósofos en la historia adoptaron, conscientes o no, el consejo de Parménides: eligieron "un camino que se aleja del que pisan los mortales". Tal vez el eleático, con la alegoría de la exhortación divina, encubría un afán de inmortalidad que podría satisfacerse por el camino seguro de la ciencia; de tal modo que el filósofo participase de la eternidad del Ser, al descubrir una "verdad

rotunda" que no alcanzan en su vida los profanos. Como quiera que sea, la tradición parmenídea concluye con la fenomenología. No hay que emprender ningún camino para participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar.

VIII. DISCURSO SOBRE EL MÉTODO



2. Dialéctica

§ 30

La palabra dialéctica tiene en filosofía ilustre origen. Platón la usa por primera vez con significado técnico, y designa con ella a la "ciencia mayor": la que recibiría más tarde el nombre de metafísica. Nombre que es desventurado por varios motivos; entre otros, que no da ningún indicio sobre el cometido de esta disciplina. Si la adopción del título de metafísica fue ocasional, en cambio tuvo significado filosófico el olvido de la denominación platónica. La "ciencia dialéctica" sí era una fórmula definitoria. La filosofía abandonó su camino dialéctico. Cuando vuelve a tomarlo, modernamente, la palabra dialéctica ya no designa la forma del pensamiento metafísico; se emplea más bien como un adjetivo que identifica ciertas doctrinas especiales.

De una manera bastante imprecisa, el concepto de dialéctica va asociado en nuestros días a los temas de la temporalidad y la historia, de la concordancia de los opuestos, de la racionalidad del cambio y el dinamismo de la razón. Para el tratamiento de tales asuntos, algunos filósofos opinan que el método dialéctico es el indicado, y ellos mismos señalan su discrepancia respecto del método tradicional. Habría, pues, dos caminos en filosofía. Esto es cierto, a primera vista. La variedad de las metodologías, que puede parecer profusa, se reduce a esta dualidad. No ha existido un tercer camino: la filosofía es dialéctica o antidialéctica.

Y como el otro camino ha sido el más concurrido, la dialéctica desde Hegel se esfuerza para obtener reconocimiento como tesis válida. Esfuerzo innecesario, porque *la dialéctica no es una tesis* o posición filosófica, como la antidialéctica. En verdad, los modernos no reparan en que la posición polémica es la del adversario: si podemos hablar de la antidialéctica es porque el camino inicial de la filosofía fue el dialéctico. No hay más que un camino. "El camino del error", del cual nos habla Parménides, es el suyo. La dialéctica no es una especialidad. Es el método universal del logos. Quiere decir esto, como comprobaremos, que el logos

funciona dialécticamente incluso en los sistemas que consideramos adversarios de la dialéctica.

La cuestión del logos es central. Ocupa este lugar en los tres momentos sobresalientes de la dialéctica, que son Heráclito, Platón y Hegel. También es central la posición del logos en la filosofía de Parménides, donde comienza la antidialéctica. Las posiciones que toman ante el problema del logos los pensadores presocráticos son directivas en la historia de la filosofía. Lo significativo desde esos inicios es que la cuestión de la dialéctica no puede desvincularse de la ontología. Esto indica, para el pensamiento actual, que la metodología dialéctica es componente necesario de una crítica de la razón. En nivel radical, la dialéctica es definitoria de la filosofía. Históricamente, hay dos caminos; fenomenológicamente, no hay más que dialéctica.

Por su parte, el pensamiento eleático no es definitorio de la filosofía: éste sí representa sólo una particular doctrina. La predominancia tradicional de esta segunda vía oculta el hecho de que fue, en efecto, la segunda. Espontánea y equivocadamente, se suele considerar que la vía desviada es la dialéctica. Desde Hegel, los propios dialécticos toman la postura del discrepante. Su doctrina sería la verdadera a pesar de su divergencia respecto de la normalidad, o justamente por causa de tal divergencia. Resalta entonces la originalidad de esas doctrinas, y la normalidad que tácitamente se atribuye al adversario. Pero *la dialéctica no es una verdad,* sino un dato fenomenológico. Si se presenta como verdad, sería una posibilidad teórica de la razón, y habría de imponerse con razones: no por la fuerza necesaria de los hechos. Ella no sería la manera primitiva y natural de filosofar, sino una posición beligerante.

La tradición desfigura la perspectiva real. Pues lo cierto es que la filosofía nació como pensamiento dialéctico, sin conciencia de que el logos pudiera discurrir por otra vía. A esto se debe sin duda que no adoptase un nombre distintivo sino cuando fue necesario reivindicarla. De otro modo, hubieran bastado los nombres de sophía, philosophía, episteme. La episteme, que era la ciencia en general, recibió el apellido de dialektiké en el *Sofista* platónico. Este nombre representó una reacción contra la reacción. Quedaban identificadas, en Platón, dialéctica y filosofía primera. El camino reaccionario, disidente y anómalo, fue el que emprendió Parménides, y el que siguió hasta Hegel la tradición unánime.

La filosofía dialéctica en el *Sofista* platónico es una crítica expresa del eleatismo, que ya entonces había dejado huella profunda en la filosofía.

Platón llama a Parménides "el padre". Pero la paternidad de la filosofía era anterior, y esto nos obliga a cambiar el dispositivo. Fue Parménides quien arrebató a la razón dialéctica su "normalidad". Lo que hizo Platón fue restaurarla.

Lo mismo sucedió en la época moderna. La boga extrema que ha alcanzado la dialéctica, sobre todo en zonas marginales de la filosofía estricta, impide captar el verdadero sentido de la revolución hegeliana. Solemos contraponer el sistema hegeliano a los sistemas contemporáneos suyos, a sus precedentes inmediatos. Podemos hacerlo porque el influjo de Parménides se había consolidado a través de muchos siglos. Además, el propio Hegel presenta su particular doctrina como una originalidad, y no, expresamente, como un restablecimiento de la manera *original* de filosofar. En ningún lugar declara Hegel que la dialéctica aparece incluso en aquellos filósofos que doctrinalmente siguen el camino de Parménides y de Aristóteles. Sin embargo, lo que representa Hegel en la filosofía es un restablecimiento de la normalidad de la dialéctica, y por tanto, un retorno a la antigüedad.

La identificación de filosofía y dialéctica que establecía Platón era certera, pero fracasó. Hay que examinar ahora las razones del fracaso, y la razón profunda de aquella denominación de dialéctica que él aplicó a la ciencia mayor. En Parménides, el principio de la no-contradicción se presentaba como una negación directa de la dialética que, sin este nombre, empezaba a formalizarse con Heráclito, después de algunos claros antecedentes milesios. Esto significa que la filosofía platónica del *Sofista*, más que el nacimiento de la dialéctica, fue su primer renacimiento. La teoría hegeliana fue el segundo.

La situación actual impone un tercer renacimiento. Hegel queda muy lejos de Platón, y muy cerca de nosotros. Parece que, si la filosofía debe seguir la vía dialéctica, habrá de prolongar inevitablemente la vía hegeliana. Pero el tercer renacimiento es obligado porque Hegel no se separa de manera cardinal del eleatismo. Filosóficamente, es más cercana la dialéctica platónica. Sin duda, la *Lógica* resalta por sus innovaciones sistemáticas. Tendremos que examinarlas, pero resalta desde luego el imperio de la Razón sobre el Ser. Con esta fórmula se puede caracterizar el apriorismo, que se inicia justamente en Parménides y culmina en Hegel: los dos arquetipos del racionalismo.

La revolución fenomenológica de la dialéctica, más que una originalidad de doctrina, será como una recuperación de la "naturalidad" de la

filosofía: consistirá básicamente en revelar que la razón es dialéctica "por naturaleza". Esta revelación no se produjo en Hegel, ni después.

En todo caso, ninguna prolongación de la dialéctica hegeliana alcanzaría la radicalidad indispensable en una filosofía principal si no se centraba en el tema del logos: si no se organizaba como metodo-logía *universal*, en vez de ser meramente dialéctica de esto o de lo otro. Lo que está en juego no es cuestión de discrepancia entre doctrinas. Está en juego la idea misma de la filosofía como ciencia de todo ser y de toda razón.

Manifiestamente, por prescripción revolucionaria, el método es fenomenológico: tiene que ser un logos del fenómeno. Al constituirse de este modo, el método ha restituido a los fenómenos su rango ontológico. Pero el propio logos es fenómeno, y demanda una restitución equivalente de su estatuto como forma de ser. Cuando el logos se ocupa de sí mismo en la fenomenología, no se ocupa de un simple instrumento destinado a pensar el ser ajeno. La dialéctica es ontología *del* logos: no existe *un* logos dialéctico diferenciado. El logos opera siempre igual, cualesquiera que sean sus niveles, sus formas o sus objetos.

No ha cesado en modo alguno la forma de pensar que se considera normal, por el consenso implícito de la tradición. Esta tradición perdura en las más notables obras filosóficas de nuestro tiempo. Vimos que la metodología debía clausurar la tradición porque la faena que llamamos ocultación del ser implicaba una devaluación del fenómeno. Pero la operación revolucionaria debe producirse también en el seno de la propia dialéctica restaurada por los modernos. Tampoco ésta se constituyó como método fenomenológico. La ocultación del Ser culmina justamente en Hegel.

Con Hegel se inicia una nueva tradición. Ninguna doctrina dialéctica posterior aspiró, como la suya, a dar razón de la razón y del ser, de manera integral y con unidad sistemática. Resalta frente a él la diversidad de doctrinas a las que podemos aplicar correctamente el título de dialécticas. Para Hegel, la dialéctica es "la verdadera naturaleza y esencia de todo"; es "la ley de las cosas", o sea un atributo de la realidad. Marx convendría en que es, específicamente, la ley de esa realidad llamada historia. Y así los autores exponen sus respectivas dialécticas, como si en la filosofía se hubiese consagrado unívocamente un concepto de dialéctica.

Lo cual no es cierto, y es tan sorprendente como el hecho de que a nadie le sorprenda. Todavía no hemos precisado si la dialéctica se refiere

al ser, o solamente al logos. Toda mente reflexiva y desinteresada (es decir, no afiliada de antemano) tiene que formular la inocente pregunta: ¿qué es dialéctica, en definitiva? La cuestión queda bien orientada cuando se advierte que lo buscado no es un punto de coincidencia entre las varias doctrinas dialécticas. Lo buscado es la esencia dialéctica del logos.

La indagación ha de partir de una perplejidad lingüística. En efecto: cuando la dialéctica todavía no tiene nombre, es en Heráclito ciencia del ser, en tanto que ser es devenir. Cuando en Platón adquiere esta palabra significado filosófico, designa la ciencia del ser. Renace la dialéctica modernamente con Hegel como ciencia del ser. Pero es un hecho que ni Hegel, ni los dialécticos posteriores, se detienen a explicar por qué motivo ese compuesto de logos se adoptó en Grecia para exponer el ontos. El término propio, y muy griego, hubiera sido más bien onto-logía: logos *sobre* el ser. En vez de decir que la filosofía es dialektiké episteme, ciencia dialéctica, Platón pudo haber dicho que es ciencia ontológica. Quizás el logos que versa sobre el ser constituye *la* forma de ser que funciona dialécticamente.

En el *Sofista*, Platón incluye expresamente el logos en el sistema de los "géneros del ser" (260 a). Como se dirá más tarde, es una categoría ontológica. Pero una cosa es que el ser de la razón sea dialéctico, otra cosa es que sea dialéctica otra forma de ser. Cualquiera que sea la estructura del ser y el cambio, estas formalidades ontológicas tienen que ser investigadas con el logos. En Platón, el logos también se investiga a sí mismo. Lo que descubre es su función dia-lógica o dia-léctica. No podemos olvidar que la palabra logos significa precisamente *palabra*, y no parece que un compuesto de este vocablo pueda convenir al ser. De suerte que cuando decimos dialéctica, estamos pensando en una propiedad inherente al logos. ¿Cuál sería la propiedad del ser, que permitiera llamarlo dialéctico, a él también?

En ninguno de los diálogos platónicos se afirma que el ser es dialéctico. El logos es dialéctico; la filosofía es dialéctica. El término no se puede transferir a otros géneros del ser. A pesar de todo, sospechamos que no sería enteramente injustificada la incongruencia semántica que se efectúa con aquella transferencia. Disponemos de un antecedente similar. Decimos que el ser es racional; quizás con el mismo fundamento pudiera decirse que es dia-racional, o sea dia-léctico. La intrínseca racionalidad del ser consistiría en su forma dialéctica.

Pero ¿cómo se caracteriza esa forma? El precedente de la racionalidad sólo aplaza la cuestión. Todos convenimos sin reparos en que el ser es racional. El fundamento de esta atribución no está aclarado. La pregunta se repite: ¿qué propiedad del ser puede representar la palabra logos? El análisis lingüístico en filosofía, ni siquiera cuando es tan sagaz como en Platón, o tan técnico como entre los contemporáneos, ha formulado esta pregunta, desde que Heráclito establece el principio de racionalidad de lo real.

Antes de que se empleara el término dialéctica en un sentido técnico, la presocrática atribuyó un sentido ontológico a la palabra logos. El desdoblamiento semántico que lleva a cabo Heráclito es una de las innovaciones capitales de la filosofía. En una misma operación, logos adquiere el sentido de razón pensante y el de razón de ser. ¿Por qué se designó la facultad de pensar metódicamente, que fue creada por la filosofía, con ese vocablo que tenía otras acepciones? Pero entre pensar y hablar existe afinidad. La cuestión más grave es esta: ¿cómo puede llamarse racional o lógico a lo que no piensa ni habla?

Dice Heráclito: todo sucede según razón (B 1). *Nihil fit sine ratione*, repiten los modernos. Esta es la *ratio* del ser, la cual no debe confundirse con la razón que es posible dar del ser. El propio Heráclito señala de manera expresa (B 50), y sin posibilidad de confusión, la diferencia entre aquella razón a la que nada se sustrae, y las razones de los hombres.

¿Qué significa la racionalidad del ser y el devenir? Que todo es y sucede según razón, katá logon, significa que el todo es un orden, cosmos. La intuición del orden real es la más primitiva de la ciencia, y condiciona para siempre su ejercicio. También es Heráclito el primero en adoptar esa palabra cosmos en un sentido universal. El hombre puede imponer orden, con su acción y su razón, porque ya se halla inmerso en un orden objetivo. Si el cosmos es atributo necesario de la realidad, nada impide que se identifique con ella. Desde entonces, cosmos es lo mismo que universo: el ser total. La ciencia comienza como literal cosmo-logía. Pensar es pensar el orden; pensar con orden es pensar lógicamente. Un paso más, y a la propia realidad ordenada se la atribuirá el título de la facultad ordenadora que sirve para pensarla. Pues también el logos tiene su orden propio. La conveniencia entre logos y ontos está prestablecida.

Algo parecido sucedió con la palabra nous, que traducimos por pensamiento. El caso es ilustrativo, porque logos y nous, pensamiento y razón, son términos conexos por las funciones humanas que designan, y los mo-

tivos de su adscripción a la realidad tienen que ser similares. Nos dice Parménides que el ser y el pensar son una misma cosa (B 3). Como quiera que se interprete, la noción de esta mismidad o equivalencia reaparece nada menos que en Aristóteles. En ciertos casos, "no tienen un ser diferente el pensar y lo pensado" (Metafísica, 1075a). Incluso el ser eminente se define como nóesis. En el intervalo, Anaxágoras sostuvo que "todo lo gobierna el nous" (B 12). Lo cual indica, en primer lugar, que la realidad gobernada es ordenada; y en segundo lugar, que el gobernador es el nous, que es como decir el logos. Tampoco éste es, desde luego, el pensamiento humano: es el nous cósmico.

Razón y pensamiento son orden y gobierno. Pensar racionalmente es poner las cosas en su lugar (Heráclito, B 1). Pero el lugar de la cosa es el que le corresponde por naturaleza, katá physin, según su orden propio, katá logon. La physis y el logos están juntos en el cosmos desde siempre. Anaximandro lo había observado casi con las mismas palabras en el texto inaugural de la filosofía. La palabra que emplea para designar el orden en el devenir es taxis, que significaba dispositivo, regulación, ordenanza o legalidad. Resulta que el ser mismo tiene su propia legalidad: es taxis, o sea cosmos.

Se aclaran los motivos por los cuales pudieron los presocráticos afirmar que ontos es logos, que la realidad es racional, porque su orden es evidencia primaria. En cambio, queda un residuo de duda respecto del término dialéctica. Esos pensadores no emplean la palabra dialéctica como concepto técnico de filosofía; ni como atributo del ser, ni siquiera como cualificativo del logos. No será difícil probar que sólo el logos y el nous son dialécticos. Pero es preciso notar de antemano que fue Platón quien reunió estos dos términos por primera vez, y para conseguirlo alteró su morfología: ya no eran simplemente nous y logos, sino diánoia y dialéctica.

El principio de razón es principio del ser. Si el ser es racional o noético, nada impedía en apariencia afirmar que es dia-noético, dia-racional, o sea dia-léctico. Pero sólo en apariencia. Pues la palabra dialéctica señala una peculiar función racional que no está expresa en la palabra logos, y no se percibe desde luego la correspondencia entre esta función y alguna peculiaridad del ser, paralela a la correspondencia entre ser y razón. Conviene discernir el papel exacto que desempeña en el lenguaje común y en la filosofía esa proposición diá: ese prefijo que complica el significado del sustantivo logos. Entendemos que logos es diálogos. ¿Cabe decir, en algún sentido legítimo, que el ser es dialógico?

En el *Sofista,* en la parte medular de su dialéctica, Platón emplea la palabra diánoia para que resalte la función que llamaríamos dianoética del nous, de la misma manera que con la palabra dialéctica resalta la función dialógica del logos. La diánoia no es sólo pensamiento discursivo. La preposición diá tiene aquí un significado menos obvio. Se trata de "un diálogo interior y silencioso". Pero añade Platón que "el logos y la diánoia son una misma cosa". O sea que, si entendemos bien, el pensamiento es esencialmente dialéctico, como discurso interior que se forma con palabras, aun antes de manifestarse externamente como dialógico en su operación expresiva.

Debido a la omisión de esta enseñanza fundamental, los modernos no resuelven, ni plantean siquiera, la cuestión medular u originaria de la dialéctica. Pues la correlación del logos y el nous, que se define con esa preposición diá que indica el carácter dialógico del discurso mental y verbal, no implica que exista una correlación de ambos con el ser. El ser es racional y pensable. ¿Puede decirse que exista en la realidad alguna estructura de ser o de cambiar que pueda y deba expresarse con la preposición diá?

Sin atender a la cuestión directamente, los modernos presuponen que el diá representa una mediación entre contradictorios. Y como todo lo real es racional, el logos tendría que infringir el principio de no contradicción para concordar con unas supuestas contradicciones ontológicas. Más que dudosa, esta identificación de la dialéctica con una lógica de la contradicción es, como veremos, inaceptable. El logos es dialéctico porque *no es* contradictorio; en la realidad no existe la contradicción.

§ 31

La filosofía, que nace de la sorpresa (thauma), moriría si no fuese ella misma sorprendente. Hemos tenido que revivir la sorpresa que sin duda sintieron los griegos cuando Heráclito afirmó que el logos es universal y eterno (B 1 y 30). Era insólita la inclusión de la palabra logos en el orden de la absoluta permanencia. Logos significa palabra. Los testigos de ese inicio de la filosofía ya sabían que *verba volant.* Incluso tienen vuelo histórico las palabras escritas. Pero hay que dejarse sorprender para comprender. Conviene pues ahora anticipar la sorpresa que puedan deparar ciertas revelaciones, como la de que *todos los hombres somos dialécticos.*

Una parte de la metodología, que sería marginal aunque no carece de importancia, es cierta técnica preventiva, de la cual brindan ejemplo y enseñanza los textos de algunos maestros, y que procura evitar que la sorpresa ofusque. La prevención es tanto más indispensable cuanto más insólitos parezcan el asentamiento del método y el discurso de la razón.

La disciplina se requiere para el rigor técnico de la filosofía, como condición interna. Pero esta palabra antigua alude también a la misión didáctica, que es la apertura al mundo. La disciplina existe donde hay comunidad de con-discípulos. No basta por ello exponer el pensamiento con claridad y precisión. Estos requerimientos del oficio son exigibles en cualquier caso. Se diría que con ellos queda salvada la responsabilidad del filósofo. Lo demás corre por cuenta de aquellos cuya responsabilidad es entender bien lo que esté bien dicho. Sin embargo, hay una responsabilidad suplementaria en quien explica y se explica, en quien expone y queda expuesto: no siempre se entiende mal por mala fe.

El expositor y el receptor son matemáticos: participan en una misma tarea de máthesis creadora y mantienen solidariamente en vida a la filosofía. Para que una revolución no muera recién nacida, el pensador debe emplear un método de exposición que también es dialéctico, en la acepción que dio a esta palabra Nausífanes en el siglo IV a. c., y que la asocia al significado latino de *disciplina.* Este filósofo llamaba dialéctico al rigor del discurso verbal que permite "llevar a los oyentes de lo conocido hacia lo desconocido". Conviene siempre, y tal vez hoy más que nunca, que el explorador conduzca de la mano a sus condiscípulos por la *terra ignota* que él ha descubierto.

Los antecedentes clásicos sirven de justificación. Ya vimos cómo Heráclito se encrespa ante aquellos que son como los sordos: que no entienden aunque hayan escuchado. En el *Sofista,* Platón advierte que el asunto de la dialéctica no está al alcance del primero que llega; que nadie debe disgustarse cuando se afirma que el movimiento es el mismo y no es el mismo. Y como los pensamientos inusitados son más difíciles, aunque sean claros, consideró oportuno recalcar que eran, en efecto, inusitados. No pueden ser comprendidos si no resalta su novedad; aunque el pensador corra el riesgo (por lo menos mientras siga en vida) de que esta aclaración parezca presunción.

Lo mismo hizo Hegel al presentar su lógica del Ser: se percataba de que la racionalidad de la contradicción produciría escándalo entre las buenas gentes, y acaso entre filósofos. La dialéctica, en los tres momentos

de su historia, tuvo que luchar contra una resistencia difusa. Pero cualquier innovación puede encontrar esos obstáculos blandos e inamovibles, si no produce una sorpresa metódica. Otras veces la sorpresa va unida a una incomprensión que se justifica a sí misma de antemano, y rechaza lo nuevo tildándolo de temerario sin más averiguaciones, sin prejuicios siquiera: es temerario todo lo que perturba nuestros ajustes. Esta prevención se cura con otra, que es disciplinaria: conviene proporcionar los parámetros indispensables para que el receptor sitúe lo que se le ofrece.

En sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl lamentaba hace medio siglo la descomposición de la filosofía, en medio de su incesante actividad. Se reúnen los filósofos, decía, pero no las filosofías: "falta a éstas la unidad de un espacio espiritual". Pero una filosofía es principal cuando se ocupa de cuestiones principales, y entonces ella se constituye en centro de un ámbito renovado. Los demás deben ingresar en él, y sólo de esta manera, aunque discrepen de la doctrina, serán capaces de reconocer su estatura.

Podemos creer que el intento de fundamentación absoluta de la ciencia que llevó a cabo Husserl resultó fallido. Pero esta creencia será inválida si se pronuncia desde fuera: si no se obtiene después de penetrar en el interior del sistema, de com-penetrarse con él y aceptar sus razones. En todo caso, la discrepancia no reduce la grandeza y ejemplaridad de la obra; más bien impide que ella se equipare a otras que no son fundamentales. ¿Con qué unidad de medida se produciría la equiparación? El paradigma es siempre de magnitud superior. En el momento actual, la reimplantación de la dialéctica es una empresa revolucionaria, y por tanto fundamental, y por tanto expuesta a la incomprensión.

Pues nuestra inclinación espontánea nos lleva a interpretar lo nuevo en función de lo viejo: a situar lo desconocido en el marco de lo consabido. Pronto aplicamos a una teoría las etiquetas de un ismo o de un contraismo que la asimilan o la enfrentan a otras ya acreditadas. Recurrimos a los antecedentes, a las presuntas concordancias y a las discrepancias, para no sentirnos desorientados. Pero la dialéctica de Nausífanes puede quizás servir para que nos percatemos de esto: que no es lo mismo referir un pensamiento a sus antecedentes, que arrebatarle su novedad para poder asimilarlo. La novedad se acepta o no, pero nunca se sitúa en territorios ya ocupados. Cada novedad crea su lugar propio: tiene su propio hontanar y su horizonte. La faena crítica comienza aceptando lo insólito en sus propios términos.

El crítico también es matemático o estudioso, como el autor. Pero, aunque sean correlativas las responsabilidades del uno y del otro, el autor está obligado previamente; pues no tiene sentido hablar de filosofía, que es una operación dia-léctica, sino con la intención decidida de que el logos transmitido sea comprendido. La claridad no es la cortesía del filósofo, sino un deber vocacional.

Por su lado, sin la comprensión ajena se frustra el beneficio humano que es inherente a la misión didáctica, matemática o disciplinaria de la filosofía. Este compromiso permanente obliga ahora a justificar ciertas afirmaciones cardinales, como estas dos: primera, que el método de la filosofía es dialético porque es fenomenológico; y segunda, que en estricta verdad, la filosofía no ha logrado constituirse en auténtica ciencia fenomenológica de la razón y del ser.

Estas afirmaciones son cardinales porque señalan una orientación de la filosofía. Pero la justificación que requieren no será argumentativa. Su objetivo se logrará si al final queda probado que la justificación era innecesaria: que lo afirmado era una evidencia de hecho y no deja alternativas. La fenomenología se impone por principio, desde el principio: el fundamento absoluto es el Ser, en su presencia concreta. El Ser es fenómeno. Desde el punto de vista metodológico, el Ser es el *terminus a quo*, el lugar inicial del pensamiento; y por esto mismo es el *terminus ad quem*, el lugar irremisible de llegada. O como decía Husserl, interpretando a Descartes: es aquella evidencia más allá de la cual ya no se puede retroceder. Sólo que aquí no hay retroceso, como cuando el absoluto es lo buscado. El momento de partir y el de llegar son coincidentes: nunca nos desprendemos del Ser.

Por el hecho de que es fenomenológico, el método ha de ser dialéctico. El Ser es fenómeno; pero la dialéctica no es atributo del Ser ni del ente. La razón es dialéctica porque en su función natural se conjugan las afirmaciones y las negaciones. Ambas versan sobre el ser-determinado. La filosofía adoptó como aforismo la evidencia de que "toda determinación es una negación". Pero también es cierto que "toda negación es una determinación". Este segundo aforismo es capital para la comprensión de la dialéctica. Resulta que la determinación es positiva y negativa a la vez; que la negación también es ontológicamente positiva. No existe la pura negatividad: se dice *no* hablando de lo que *sí* es. La negación es tan definitoria como la afirmación. Lo negado delimita al ser que es limitado: marca la relación de alteridad con otro ser, o con otro estado del ser

mismo. La compatibilidad entre el sí y el no reales aparece en su efectiva correlatividad.

Desde luego, el sí es positivo; pero también es restrictivo. Y por ello es positiva igualmente la restricción literal del no, puesto que implica su opuesto. No podemos negar nada de lo que no es. La dialéctica no se propone resolver una presunta oposición entre estos dos términos, que de hecho sólo se excluyen el uno al otro por su definición gramatical. En el curso efectivo del lenguaje, jamás se presenta la oportunidad de una negación absoluta. La partícula negativa no es un término dialéctico por una eventual incompatibilidad con la partícula positiva. Ambos términos son dialécticos porque son funcionalmente complementarios cuando se refieren al ser del ente y a su cambio.

Aparte de este ejemplo del sí y el no, que es privilegiado porque representa la oposición cardinal, una multitud de sustantivos y todos los verbos revelan la presencia del no-ser en todo lo que aparece. Los vocablos que expresan la noción de poder, de potencia o posibilidad, circulan por el lenguaje acompañados de la sombra de sus opuestos. La posibilidad implica la alternativa: el poder es impotente si es total. Incluso sin referencia a sus correlativos, estos términos son dialécticos en sí mismos. El poder indica el no-ser del poder-ser, y el ser del poder-no-ser. Lo mismo ocurre con el no-ser-todavía, donde el adverbio indica la permanencia de lo que ya es, cuando se dice que algo no es todavía.

La unificación metodológica de fenomenología y dialéctica procede de la experiencia común y se confirma en la analítica del lenguaje. Estamos diciendo que el ser determinado implica un no-ser-determinado, e inversamente. Esta complementaridad dialéctica del sí y el no puede observarse incluso en un caso extremo, cuando la negación parece que tiene un carácter absoluto y unívoco: cuando se niega la existencia de algo. Pero, precisamente, lo negado siempre es *algo*. El hipogrifo no existe. Esta negación presupone una definición. Debemos atribuir a este producto de la fantasía las notas de un ser-determinado para afirmar que no es real. El hipogrifo es representable gráficamente. Le falta el atributo de la existencia; pero esta carencia se hace *visible* sobre el fondo de las existencias reales y tiene la forma de una exclusión. Sin la totalidad positiva de lo que sí es, no podría decirse que el hipogrifo no es.

La relación dialéctica del sí y el no, de lo que es y lo que no es, está implícita en el uso ordinario de los verbos. Los verbos expresan unos cambios. Toda forma de acción es un tránsito del no-ser al ser. Este ser

que todavía no es, pero que está llegando, posee la realidad de lo posible, aunque el resultado de la acción sea previsible o inevitable. Sin verbo no hay lenguaje, porque sin cambio no hay ser.

Para la filosofía, la dialéctica no es una optativa teórica. Los hombres hablan dialécticamente, y en este hecho se basa el método de la razón. La filosofía está obligada a reconocer que el hombre es excepcional, en el orbe de los seres, no tanto por su facultad de pensar, que en formas rudimentarias se encuentra en otros seres. Es definible como el ser de la razón porque es constitutivamente dia-léctico. La facultad dialéctica, que es orgánica, se ejerce inicialmente en el acto de dar nombre a las cosas. Nombrar es distinguir. Este privilegio ontológico tiene él mismo una forma existencialmente dialéctica, pues no es más que una compensación. Siendo libre de producir, el hombre carece de la capacidad de producir ninguna cosa nueva: nada que no esté constituido con materiales dados. Lo dado recibe nombre, como lo creado. En la eminencia del ser que da nombre resalta su limitación.

La denominación es además una operación dialéctica porque es compartida. El nombre es una designación común, y sirve de mediador entre quienes lo usan. La mediación dialógica implica la separación dialéctica. El acto de dar nombre contiene una afirmación expresa y una negación implícita, sin la cual el nombre no sería comprensible: no produciría una efectiva comunicación. Este mueble *es* una mesa porque *no es* una silla. La fijación de cada cosa en su ser mismo, que es positiva sin necesidad de afirmación, permite disociarla de cualquier otra cosa. La simple alteridad es negación implícita.

En esta correlación de mismidad y alteridad se basó la dialéctica platónica. En ella podemos basarnos ahora para discernir la función del diá en la dia-léctica. El logos es comunicante. Hablar es conversar. El habla es la forma distintivamente humana de comunicarse con los seres, con la participación del inter-locutor. El inter es lo que expresa el diá. La conversación es una con-vergencia de los distanciados; el ser del otro yo y el ser ajeno a los dos. La preposición diá, que significa "a través de", indica ya en el término diá-logo una separación y a la vez una conjunción.

De hecho, el diá está ya implícito en el verbo leguein, que significa hablar. Es evidente que el habla presupone un destinatario. Así decimos todavía "te estoy hablando", cuando podríamos decir "estoy dialogando contigo". Sin embargo, parece que el logos no bastaba; como si el griego hubiese querido acentuar la función natural del habla humana, sobre-

añadiendo a los vocablos que la designan ese prefijo diá que recalca la mediación. Y así se introdujeron en el lenguaje unos compuestos de logos y de leguein, como son diálogos, dialeguein, dialektiké y otros más. En todos ellos queda expuesta la correlatividad: el movimiento que va del uno al otro. La distancia que los separa la cubre la acción vital. El logos es dialéctico porque es dinámico.

Si el logos es universalmente dialéctico, la filosofía tiene que ser dialéctica en tanto que es un menester del logos. Dar razón es precisar el nombre, previo estudio de la cosa que designa. Y cada nombre es un intermediario entre otros nombres: la continuidad del discurso lógico resigue la continuidad de lo real. Lo real se hace inteligible por mediación del logos. La función mediadora es múltiple. El yo y el tú son interlocutores porque se comunican, pero la comunicación es efectiva porque el logos es intermediario entre ellos y la cosa nombrada. Cada uno de los dos se constituye en ser autónomo mediante el habla, que lo afirma en su ser propio, lo distingue de cualquier ser-otro, y al mismo tiempo lo conecta con todo lo nombrable. La mismidad se establece en el acto del logos por la alteridad, o sea, con la complementaridad dialéctica de la afirmación y la negación.

El ser nombrado sería como un término tercero frente al ser de los interlocutores. Este intermediario no resuelve la incompatibilidad de lo positivo y lo negativo, que se dan en la formalidad de la relación dialógica. Lo objetivo, por decirlo así, más bien disuelve la presunta incompatibilidad: es el punto común de convergencia, aquello de que se habla cuando se habla. No hay comunicación sin un comunicado. De ahí que el verbo dialeguein, que equivale a conversar, indique para nosotros una auténtica conversión. Los hombres son dialécticos en tanto que conversos en el ser, por razón de la razón: por el hecho de que hablan. El sentido del con, en esa con-versión, es el complemento lingüístico y filosófico del sentido del diá.

El sustantivo diálektos, de donde viene dialecto, tenía entre sus significados griegos el de discusión; como el *colloquium* latino, o como nuestra conferencia, donde a la raíz de *ferre*, que es llevar, se une ese prefijo con que indica el movimiento conjunto de quienes son llevados a un punto coincidente por medio de la palabra. El acto dia-léctico es una literal trans-ferencia, en el sentido de una con-vergencia. La idea de mediación es la que siempre debe retenerse.

La relación verbal es una relación de ser a ser. Toda relación implica un no, por la sola definición de los términos relacionados. En el nivel humano, el yo y el tú son distintos, contrapuestos, y por esto mismo pueden convenir el uno con el otro en la forma de la conversación. En el coloquio se hallan, incluso topográficamente, el uno frente al otro. Al tomar la palabra, cualquier hombre acentúa su individualidad, que ya es inconfundible por constitución. Se afirma en su propio ser al relacionarse con un ser que él *no es*. Suele decirse que un hombre se conoce por lo que hace. La expresión es un hacer, y más precisamente un hacerse. Pero la negación recae sobre el propio ser que se afirma. La relación con el otro lo niega porque lo distingue, y a la vez lo con-firma en su propio ser; pues sin la distinción no hay comunicación. Comunicarse es co-responder.

También es esencial para la comprensión del diá en la dialéctica esa correspondencia verbal que tiene una base ontológicamente positiva. El diá es transitivo. En latín se llama *transitus* al lugar por donde se va de un punto a otro, o al paso efectivo entre esos dos lugares. Nuestro verbo transitar expresa un movimiento que no siempre es meramente local. Algunas veces designa una transformación; como decían los griegos, el tránsito de una cosa a otra cosa, sin que ella deje de ser la misma cosa. Ajenidad en la mismidad, es decir, en la positividad continua.

Hay verbos que la gramática llama transitivos porque expresan una acción que recae sobre aquello que es término directo de la oración. Pero, en los intransitivos, la acción y su efecto no son menos aparentes, por el hecho de que no se viertan sobre un complemento directo. Y en las declinaciones, por ejemplo, las preposiciones de los casos dativo y ablativo aluden a alteridades y a relaciones dinámicas, transitivas, mediadoras.

Cualquier lengua flexional es un organismo dialéctico: cualquier palabra es transitiva. Es sintomático que, ya en latín, el vocablo *verbum*, que significa el habla, se emplease también para designar la parte de la oración que representa actividad. Cuando nos referimos al "acto verbal" incurrimos en una redundancia. Todo *verbum* es activo: la acción recae por lo menos sobre el interlocutor. La preposición diá expresa, de manera gráfica, la esencial dialéctica de un logos que es correlativo en el modo transitivo. Y como el acto lógico es fenoménico, esto confirma incidentalmente que la dialéctica, entendida como ontología del logos, no es sino consecuencia insoslayable de la fenomenología.

La relatividad es universal: es inherente al ser limitado. Observamos en las cosas el fenómeno del *transitus*, y por esto nos hablan los filósofos de una estructura dialéctica de la realidad. Este uso del término puede disculparse mientras sirva para que nos entendamos, y porque de esta manera resalta el contraste entre una forma de pensar dialéctica y la anti-dialéctica. El peligro es que no aclare, sino que induzca a confusión. Pues la correlatividad no implica negatividad *en el plano ontológico*. Un uso más estricto de términos tan capitales como el sí y el no debe exigirse cuando se trata de renovar la dialéctica. El diá no puede asumir el significado de una conciliación. La mediación entre lo positivo y lo negativo implica la positividad de ambos. No hay mediación posible entre términos definidos de antemano como contradictorios.

Es manifiesto que sólo el logos puede ser contradictorio, en lógica proposicional. Funcionalmente, no hay contradicción en la correlatividad, aunque ésta implique negación. La dialéctica se incapacita a sí misma para dar razón del ser y el tiempo cuando la negación corta la relación. *La dialéctica es positiva*: se atiene al dato de la complementaridad del sí y el no.

§ 32

En el *Sofista* se despliega una filosofía que, declaradamente, discrepa de la eleática. La discrepancia no es meramente doctrinal. Con la palabra dialéctica marca Platón la línea divisoria entre dos formas de pensar. La pregunta natural sería: ¿por qué no es parmenídea la filosofía platónica? Parménides es anterior; Platón lo llama "el padre", y a su operación dialéctica la llama "parricidio". La situación revolucionaria actual impone un cambio de perspectiva. La pregunta tiene que ser más bien ¿por qué no es dialéctica la forma de pensar eleática? El verdadero parricidio lo comete Parménides. La dialéctica es la forma originaria del pensamiento filosófico.

En el fragmento B 6 de su Poema, Parménides alude críticamente a Heráclito, sin mencionar su nombre, pero de manera inequívoca. El meollo del asunto era el problema del no-ser: lo que hoy conocemos como problema del ser y el tiempo. Su examen nos obligará a considerar los antecedentes de la dialéctica platónica, el ocaso milenario de esta forma de pensar, y las vicisitudes de la misma palabra dialéctica en sus usos filosóficos.

¿A quién llaman los griegos dialektikós? Este adjetivo se aplica al hombre versado en el arte de hablar y argumentar. Cuestión de grado: con arte o sin él, todos los hombres son dialécticos. Existir es conversar, conversar es discurrir. Para los griegos, como para nosotros, un mismo término designa el discurso de palabras y el discurso del pensamiento. Encontramos en Demócrito un pasaje (B 112) donde se afirma que un rasgo distintivo del nous divino es estar pensando siempre en algo bueno. Es sintomático que, para decir pensar, emplea Demócrito un verbo que es de la misma familia que dialego, y significa dialogar: pensar dialécticamente. A diferencia de los mortales, que suelen ser mal pensados, la divinidad piensa lo bueno; pero la forma dialéctica de pensar y hablar no es exclusiva suya. El discurrir es siempre una operación dianoética y dialógica a la vez.

¿Cuándo se aplica a una filosofía el adjetivo dialektiké? De inmediato se advierte que el término ya no designa una pericia en la forma de hablar y argumentar. Esta pericia es común en las filosofías. Por el contrario, la filosofía platónica es paradigmática. Platón no crea la dialéctica; pero, al sistematizarla en el *Sofista*, la dialéctica adquiere ahí su necesaria auto-conciencia. El obstáculo del eleatismo contribuye a que la filosofía reflexione sobre sí misma y decida que ella es "ciencia dialéctica". Esta nota constitutiva es a la vez distintiva, no sólo respecto a Parménides, sino respecto de la forma de pensar platónica anterior al *Sofista*, la cual es objeto de crítica en este mismo diálogo.

Platón procedió lentamente en el análisis del logos que culminaría en el *Sofista*. En obras anteriores, la palabra dialéctica no tiene todavía significado ontológico. El método dialéctico en el *Cratilo* es el arte o la técnica de interrogar y responder. Sócrates había dado a este método el nombre de maiéutica; el cual es irónico, porque el interrogatorio produce una inseminación, más que un alumbramiento. Platón lo adopta, y lo transforma. En la *República* (Libro VII) se llama método dialéctico, con estas mismas palabras, al que sirve para rechazar "hipótesis" (literalmente: tesis supuestas) y elevarse a los principios. La dialéctica representa entonces la cima de la máthesis (534 a).

Un ejemplo de la propensión platónica hacia la dialéctica se encuentra ya en el *Lysis*, y sobre todo en el *Banquete*. La manera de concebir la philía y el eros, revela una faceta de la dialéctica existencial. Eros y philía son factores dinámicos de esta existencia. La inmovilidad no sería erótica. Y como el pensamiento es una acción, no es fortuito que Platón

insista en que el concepto de philía, que está inscrito en el nombre de la filosofía, expresa su esencia, su función y su misión. Ciencia es obra de amor.

Recaemos ahora en que el eros y la philía son en sí mismos conceptos dialécticos. Representan un afán humano, que es positivo por naturaleza, justamente porque tiene un opuesto existencial y verbal. Amor y odio, amistad y enemistad, vinculación y ruptura: estas disyuntivas son ineludibles. Pero, sin necesidad de referirse al contrario que llamaríamos externo, Platón indica que lo positivo del amor y la philía implica una restricción, que es su propio componente negativo. Deseamos o amamos lo que *no* posemos; nos vinculamos porque somos insuficientes. Y como nunca podemos poseer todo lo deseable, porque nunca dejamos de ser limitados, nuestra impotencia nos da y mantiene nuestro poder de amar, que es signo de poder menguado.

Esa misma conveniencia de lo positivo y lo negativo se observa en la filosofía. Su philía es dinámica porque la sophía nunca es completa; y aunque se logra con sólo desearla, el deseo tiene que renovarse para no perderla. En los términos platónicos del *Banquete*, podría decirse que el hombre es un ser dialéctico: puede y no puede; tiene y no tiene. Su eminencia se cifra en su incapacidad. En el *Sofista*, esta idea de la negación incluida en la afirmación se universaliza, y es indicativa de la forma de ser de todo lo limitado.

Logon didonai es el cometido propio de la filosofía. El logos es dialéctico porque se da. Pues lo que se da se retiene. Dar razón es dar el ser, y éste nunca se pierde. La dádiva de la razón asegura la posesión de lo dado: el ser que tiene su razón de ser. Sin embargo, los varios significados del logos, que estaban integrados en la teoría platónica, empezaron a desgajarse en Grecia. Es sintomático que el gran lógico que fue Aristóteles asignara a la dialéctica una posición intermedia entre la Retórica y la Analítica. El objeto propio de esta disciplina menor eran los raciocinios probables, es decir, argumentables.

Esta colocación de la dialéctica en la vecindad de la preceptiva literaria, como un apéndice de la verdadera lógica, tiene su antecedente en la erística de los sofistas. Ahí el logos-razón adquiere por vez primera una modalidad pragmática. El dialéguein, que es con-versar, se convierte en con-vencer, que es una manera de vencer; para lo cual se utilizan como armas las razones o las sinrazones. Una vez generado, el logos puede ser degenerado, y de esta inminencia no se librará nunca. En la edad media,

la dialéctica formaba, con la gramática y la retórica, el *Trivium* de las artes liberales. Y cuando adquiere un significado lógico más preciso, en la escolástica, representa la técnica de *a falsa veri discernere*, en sentido formal; o bien la vía de acceso a los *credibilia*, por oposición a las evidencias apodícticas. Llega un momento en que se consuma la equiparación entre dialéctica y lógica, pero sin compromisos ontológicos. Resalta entre otras, por el título y el contenido, la *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*, de Alonso de la Vera Cruz, primera obra filosófica publicada en América (México, 1554). Los preliminares de la dialéctica moderna en la filosofía de Kant los critica el propio Hegel, cuando justifica la intención revolucionaria de su auténtica operación dialéctica.

Se puede hablar de un efectivo descenso de categoría de la dialéctica en esa tradición porque, antes de Aristóteles, ya Sócrates y Platón habían dado forma a un método que no era meramente lógico y argumentativo, sino inquisitivo; en el cual, por consiguiente, la conexión del logos con el ser era declarada e irrompible. Dialécticos son los diálogos orales de Sócrates y los diálogos escritos de Platón. Aparte de que ahí se van formalizando paulatinamente un método y un sistema dialécticos, lo que más resalta es el hecho de que el pensamiento mismo funciona dialógicamente cuando analiza el qué de las cosas.

La formalidad argumentativa del diálogo socrático y platónico es un recurso didáctico. El logos es dialéctico en sus operaciones productivas, es decir, de cara al ser. Esta naturaleza o esencia del logos no se altera, sino que más bien resalta, cuando el discurso de la filosofía prescinde de la figura literaria del interlocutor, del que es ignorante o del discrepante. La metodología dialéctica de Sócrates y Platón es el primer intento de constitución de una ciencia del logos que no es simplemente ciencia lógica. No es la lógica concebida como sistema de las formas del juicio y los mecanismos de la inferencia, como será en Aristóteles. La platónica, de manera notoria, es ciencia ontológica del logos: ciencia del ser del logos, en tanto que el logos versa sobre el ser. Por esto es además ciencia lingüística, porque la palabra es el medio por el cual se capta efectivamente el ser. Este medio de captación es dialéctico.

Por esto también esa malograda dialéctica de Platón era más dinámica que la lógica posterior. Porque es un hecho que la inferencia no es el radical dinamismo de la razón. El dinamismo se observa ya en la función asertórica de las premisas. Tampoco es radical el dinamismo de la argu-

mentación polémica: la contra-posición de las pro-posiciones ya formuladas.

El sofista era experto en la polémica. Podía presentar como verdaderas (o sea, convincentes) dos tesis antitéticas sobre el mismo asunto. Suprimida la última apelación a lo real, la elección entre las tesis quedaba al arbitrio o conveniencia del espectador; y si no era necesaria una elección, el juego polémico era de todos modos divertido. La dialéctica se reducía entonces a un mero juego de palabras. Por su indiferencia respecto de la verdad, el sofisma es solecismo o mala fe. La segunda no perturba a la filosofía, cuya fe es siempre buena. El solecismo queda a merced de los elementales recursos de la lógica formal. Pero el tratado aristotélico *De sophisticis elenchis* era un correctivo meramente técnico: medicación de los síntomas. La sofística es una enfermedad de la filosofía, no por sus juegos de palabras, que son pueriles, sino por su carencia de un base ontológica. Las palabras son puro juego cuando la dialéctica se desconecta del ser.

No podía aceptarse tampoco, por consiguiente, la denominación de dialéctica que se aplica a los argumentos de buena fe y buena lógica. Aristóteles atribuye a Zenón de Elea la invención de la dialéctica, entendida como techne o arte de la argumentación filosófica. Es notable, en efecto, que la filosofía anterior a Zenón y Meliso se expresaba en un estilo que pudiéramos llamar asertórico, y sólo con ellos adquiere el recurso de la argumentación. Pero también es notable que la primera corrección de la sofística la lleva a cabo Sócrates, quien nunca argumenta. A pesar de lo cual, Sócrates es el verdadero dialéctico y no el pensador eleático.

La afición a argumentar y alegar, a interrogar y replicar, ingénita en el griego y fomentada por la política y las instituciones jurídicas, se convirtió en una pericia profesional. Sócrates y Platón cooperan en mostrar que esta pericia no es un constituyente de la dialéctica en filosofía. En el Libro III de su *Metafísica*, Aristóteles alude, sin dar nombres, a los dialécticos. Éstos no son, desde luego, los miembros de una determinada escuela filosófica. Pero hoy podemos percatarnos de que, si bien la dialéctica como simple argumentación no es un distintivo filosófico, tampoco el argumento mismo es dialéctico porque se oponga a otro argumento expreso.

Todo argumento es una alternativa. Lo evidente de suyo no es argumentable. El argumento se emplea para que una verdad *resulte* evidente. Quien expone esta verdad, a pesar de su convicción, siente que ella no es

la única tesis posible. La posibilidad de una antítesis es inherente a todas las cuestiones que, por ello mismo, se llaman debatibles. De suerte que, en este aspecto, lo radicalmente dialéctico del logos no es la contraposición de tesis, sino la duda.

En muchas ocasiones, el argumento tiene el carácter de una previa justificación. Antes de que pueda surgir un discrepante, el pensador discutió consigo mismo; examinó el pro y el contra porque estaba indeciso ante el problema. La deliberación presta una realidad interior a la tesis adversaria cuando todavía la tesis propia no llega a exteriorizarse. En los casos notorios de los eleáticos Zenón y Meliso, el argumento es la justificación de una tesis ajena. Pero Parménides no hubiera requerido tales abogados si su tesis fuera, como él creyó, la única posible. Una verdad irrebatible no necesita justificaciones.

El debate interior ante las alternativas es, claramente, una modalidad de la diánoia platónica, esencial al discurso dialéctico del pensamiento. Pues el pensamiento discurre, en efecto, porque existen la duda y la pregunta. Obviamente, si alguien dijera la última palabra, no habría más que decir. El Ser eleático es evidencia *final* (no inicial). Ahí termina todo. La dialéctica moderna reanuda el movimiento discursivo: introduce la contradicción como factor del dinamismo lógico. Esto implica la exterioridad de la tesis y la antítesis: ambas son hechos consumados. Con lo cual queda olvidada la previa deliberación sobre cualquier tesis posible. La revolución dialéctica se inicia trasladando el juego de las alternativas al plano interior.

Lo evidente de suyo es un caso de excepción, en el cual la palabra comunica, pero no argumenta. Es imposible convencer con palabras a quien no ve lo más visible. En la vida predomina la incertidumbre. Decimos que un hombre "se debate en la duda". La frase es afortunada, si no entendemos el debate como contienda. En la duda no existe un adversario: nadie puede discrepar de una interrogación. O sea que la duda es ella misma dialéctica, en tanto que generadora de una diversidad de posibilidades téticas. Sólo por esto podemos llamar dialéctica a la confrontación de las alternativas, cuando ya se manifiesta exteriormente. Lo originario es el debate interior. El examen se resolverá con una preferencia y se justificará con una argumentación. Todo argumento es una opción: la alteridad la presta su carácter dialéctico, en la fase de gestación, antes de que surja eventualmente una polémica. Y como la duda y el interrogante son universales y permanentes, ese discurso interno que lleva el nom-

bre de diánoia no es exclusivo del nous científico. En todas las formas y niveles, el pensar y el hablar son dialécticos, en tanto que genéticamente dubitativos.

Las formas lingüísticas responden a esa situación dialéctica creada por la duda y la interrogación, por la incertidumbre y la conjetura, la alternativa y la perplejidad. Hablamos en filosofía constantemente de la duda porque ella es el motor primero de la reflexión y la indagación. Pero toda ciencia es dubitativa. El hombre es el animal que *piensa* las dudas; que no solamente las siente, como el animal que titubea, sino que reflexiona sobre su propia indecisión. El hombre de ciencia es el protagonista de la duda metódica. Platón crea la ciencia dialéctica. En verdad, toda ciencia es dialéctica. En su lenguaje se manifiesta. igual que en el de la vida ordinaria, el despliegue de posibilidades que aparecen en toda interrogación como hipótesis atendibles, aunque no compatibles. La metodización de la duda en la ciencia no afecta su estructura dialéctica invariable.

Son innumerables los vocablos y las formas verbales que designan las modalidades de este juego dialéctico del pensar. Pero incluso el término más unívocamente positivo del lenguaje, que es el adverbio "sí", no es más que una alternativa: presupone una interrogación, y por tanto contiene la posibilidad del "no", de la misma manera que el no implica el sí. El ser es positivo; pero si no hubiera en él restricciones, no serían posibles las afirmaciones. El sí es posible porque el no es posible. La palabra que interroga es logos dialéctico, igual que la palabra que responde.

Resalta entonces el hecho de que el diálogo socrático es positivo precisamente *porque* es interrogativo. Si las tesis expuestas son incompatibles, ningún recurso dialéctico podrá resolver su contraposición. La dialéctica se halla en la fase anterior: cuando el pensamiento las considera como posibles. Salvo en las verdades de hecho, que justamente no son tesis, ese componente de posibilidad está entrañado en las formulaciones más categóricas: es la posibilidad de desecharlas, corregirlas o ampliarlas, por la cual el pensamiento permanece en estado dinámico.

Con esta innovación, Sócrates supera el nivel de la dialéctica sofística, y hasta el de la dialéctica de los discípulos de Parménides. En los Diálogos llamados socráticos, Platón revela que captó la esencia misma de un pensamiento dinámico como fue el de su maestro. Sócrates era maestro porque enseñaba a interrogar. Es significativo que esos Diálogos no concluyan afirmativamente, con la elección de una determinada tesis. Lo cual nos decepciona, como si la indagación hubiera sido infructuosa.

Sin reflexionar sobre el asunto, siempre esperamos un desenlace. Creemos que la dialéctica consiste en una contraposición de tesis ya elaboradas: dos posiciones unívocamente afirmativas que se niegan la una a la otra. La duda surge entonces ante la disparidad de las conclusiones, y no en la génesis de cada una. Nos importa que esta duda se resuelva, y así decimos desde antiguo que de la discusión nace la luz. Sócrates demuestra que la luz está en la duda. En la maiéutica socrática, la duda es metódica porque *infunde* las dudas, no porque procure resolverlas. El parto mental del interlocutor no es una verdad, sino una sapiencia. El diálogo se propuso revelar las dudas ignoradas. No termina la indecisión, ni justifica ninguna decisión. La dialéctica socrática es el método de la docta ignorancia.

Naturalmente, el método requiere aprendizaje. Platón nos hablará de "la enseñanza de la dialéctica", exponiendo lo que está implícito en el filosofar socrático (*Rep.* VIII). Pero el aprendizaje no hace sino perfeccionar lo que el mismo Platón llama "la facultad dialéctica". La palabra dynamis, que solemos traducir por potencia, indica una predisposición natural del logos, que se actualiza siempre en operaciones dialécticas, sean metódicas o espontáneas. Todo hombre es dialéctico, en tanto que interroga; no todo el mundo sabe cómo descubrir los motivos de dudar. Filosofar es dudar; dudar metódicamente es instaurar la dialéctica en método del pensamiento.

El método del pensamiento no se articula sólo de cara al logos, sino de cara al ser. La orientación de la dialéctica platónica hacia el ser es paulatina. En el *Cratilo* antes citado, que es una obra dedicada al análisis del lenguaje, dice Platón que hablar y dar nombre a las cosas es una forma de praxis, una actividad que ha de ser siempre recta o correcta (orthón). No puede cualquiera ser juzgado un "artesano de los nombres". La pericia dialéctica, que permite interrogar y responder, es lógica, pero no puramente lógica: exige que los nombres estén referidos a las cosas denominadas. Después, en la *República*, la cuestión del ser de las cosas adquiere prominencia. Ahí empieza a unificarse el método dialéctico con la ciencia dialéctica. Se establece la base para la conexión entre teoría del logos y teoría del ontos.

No queda invalidada, pero queda superada, la dialéctica socrática. Platón va más allá, o sea más atrás. El adversario no es el sofista, sino el eléata. En Parménides encuentra la sofística su razón de ser. La negación de la evidencia universal y primaria del cambio parecía autorizar todas

las libertades: suprimía la incompatibilidad entre lo que puede afirmarse y lo que debe negarse. Este libertinaje es antidialéctico: lleva el eleatismo a sus últimas consecuencias.

El logos funciona siempre igual: es dialéctico incluso en la sofística y en el eleatismo. Siempre discurre con interrogaciones, afirmaciones y negaciones. Las interrogaciones son dialécticas, en tanto que son gestoras de alternativas. Por su parte, la afirmación y la negación no siempre son alternativas. Pero, cuando lo son, la dialéctica no es un método, técnica o artificio de conciliación. Quiere decir que la oposición entre lo afirmativo y lo negativo no es *formalmente* dialéctica, porque sólo se resuelve *materialmente*: mediante una comprobación, una referencia a la realidad mentada. La relación contradictoria no tiene otra solución. *Entre la verdad y el error no hay mediación posible.* Es un funesto error de la dialéctica, en sus versiones modernas, juzgar que ella requiere o constituye una lógica especial. Pues el principio lógico de no contradicción no es necesario invalidarlo. El problema lo crea la acepción ontológica de este principio. La dialéctica platónica revela que el ser cambiante y limitado no es contradictorio, por el hecho de que incluya el no-ser. Porque el no-ser es: no constituye una negación del ser. También Parménides (y esto es notable) juzgaba que en el orden del ser la contradicción es imposible. Pero esta convicción certera implicaba según él la irracionalidad del tiempo. La verdadera dialéctica *niega* la contradicción justamente porque *afirma* el no-ser inherente al cambio.

La idea eleática de la negatividad del *no* se transmite a la dialéctica moderna, aunque con una variante especial, que consiste en declarar que el ser *es* contradictorio. La verdad se salva porque sería posible una mediación entre los términos incompatibles. El sofista, por su lado, se había apoyado en la tesis eleática de la negatividad del *no* para declarar la imposibilidad del error. Si el ser es puramente afirmativo, el logos no puede ser nunca erróneo.

Por esto Platón pone el título de *Sofista* a su obra dialéctica, en la cual se dedica a salvar el error; pues, como él dice, si todo es verdad nada es verdad. El auténtico error consistía en la negación del ser, es decir, en negar el ser del no-ser. Claro está, sin embargo, que si el ser incluye la negatividad, el devenir es irracional. Esta lección platónica de la positividad universal es la que debe retenerse para reanudar el camino de la dialéctica.

§ 33

Ante el predominio histórico del eleatismo, la dialéctica platónica resalta como una solitaria, fugaz interrupción. El influjo de Parménides no se corta siquiera con la dialéctica moderna. La posición de compromiso de la tradición metafísica consiste en mantener el principio de no-contradicción, y afirmar la racionalidad del devenir a pesar de que éste implica el no-ser. Hegel suprime el compromiso. La dialéctica renace cuando racionalidad y contradicción se identifican. Ya no es preciso adoptar una actitud furtiva ante el no-ser. La negatividad es esencial al devenir. Pero el primer renacimiento de la dialéctica, que fue el platónico, presagia su tercer renacimiento. Su primer paso ha de ser la negación de la negación en el orden ontológico. Por tal motivo, el estudio de Platón no tiene un valor erudito, ni es como la evocación de un magisterio con cuya autoridad quedaría reforzada una nueva dialéctica. La lección platónica es el camino de una superación simultánea de Parménides y de Hegel.

La filosofía partió de unos datos de experiencia común: la pluralidad, diversidad y cambio de las cosas; las contraposiciones que produce la limitación del ser en su relación con los demás; el orden inmanente a esta realidad plural y cambiante. El pensador eleva a nivel conceptual, y organiza con rigor metódico, las nociones inscritas en la mente de los hombres por su comercio ordinario con las cosas. Se trata de experiencias, no de opiniones. La propia filosofía establece desde su inicio que esas "opiniones de los mortales", como las llama Parménides, son infundadas y variables. Pero si el pensamiento científico es cualitativamente distinto del pensamiento vulgar, en cambio la base primaria de experiencia es la misma.

El hombre común era testigo de que hay muchas cosas en la realidad que se contraponen unas a otras físicamente, sin que ello produzca aniquilación de la physis correspondiente, ni destruya el orden integral. La conceptuación filosófica de tal evidencia requiere el concepto de no-ser. Coinciden los pensadores en señalar que el cambio implica el no-ser. Parménides lo mismo que Heráclito, incluso Aristóteles lo mismo que Platón, reconocen de una manera u otra este dato. Las discrepancias se refieren a la significación ontológica y lógica del *no*. La negación constituye un problema. La dificultad se presenta cuando la filosofía ya no se ocupa sólo de las oposiciones físicas, que son las visibles y tangibles, sino de la

constitución del ser y de la relación de ser a ser. Es necesario precisar el concepto de oposición, cuando se universaliza y adquiere rango ontológico.

Son innumerables los vocablos griegos que llevan como prefijo la preposición antí, heredada sin variación por las lenguas modernas. Antí significa lo mismo que el latín *contra*, con el que también nuestras lenguas componen numerosos vocablos. La misma palabra contra tiene un contrapuesto, con el cual forma una pareja natural: es la preposición syn, que significa con. Aun antes de que se hable de antítesis y síntesis, Heráclito emplea con significado filosófico ciertos términos compuestos que expresan una relación dialéctica (B 8). Afirma que lo contra-puesto (antí) es con-cordante (syn). Esto significa que el con y el contra no son contradictorios, en la acepción parmenídea (y hegeliana). La concordancia es propiedad positiva de la relación entre los opuestos. Lo cual se requiere para mantener la unidad del ser en el devenir. La contradicción sería paralítica, o disolvente.

Incluso cuando se trata de oposiciones físicas, la ciencia moderna corrobora las intuiciones antiguas. Descubre que en la esencia misma de una cosa puede estar incluida su oposición a otra; que esta relación es necesaria, o funcionalmente prestablecida en el ser de cada una. La partícula positiva no es posible sin la negativa, e inversamente, en la integridad dinámica del átomo. Los opuestos no son incompatibles. Son incompatibles los contradictorios lógicos, en buena lógica. Pero el físico emplea los conceptos de positivo y negativo, que serían lógicamente (o gramaticalmente) contradictorios, con la convicción heracliteana de que son concordantes. Habrá que averiguar entonces el significado del antí, en el concepto de antítesis, que es la primera piedra de toda construcción dialéctica.

El antí no significa siempre lo mismo. La contraposición y la contradicción no son filosóficamente equivalentes. Lo mismo que la *positio* en latín, la palabra thesis significa la posición o situación de algo; secundariamente, la posición teórica y el argumento que la apoya. Cuando Platón escribe el *Sofista*, los conceptos de tesis y de antítesis ya existen; se emplean en el lenguaje común, aunque no en el filosófico. El significado técnico que adquiere la antítesis en la metodología dialéctica se capta analizando otros conceptos conjugados con él por Platón: el de synthesis, el de negación (apóphasis) y el de lo contradictorio (enantíon, en el sentido del latín *adversum*).

Platón no identifica la antítesis con la contradicción; nunca afirma o da a entender que la negación lógica implica la negatividad ontológica; ni una sola vez emplea la palabra síntesis con el significado de una resolución de la tesis y la antítesis. Si tesis quiere decir *posición*, toda tesis es literalmente *positiva*, incluso la anti-tética. Jamás podría ser negativa la relación entre dos términos positivos.

Los filósofos modernos suelen llamar antitética a una de las dos posiciones contrapuestas. Sería conveniente llamar antitética a la relación entre ambas. Cada una es antitética respecto de la otra. La síntesis, en verdad, está incluida en la propia relación antitética: es la compatibilidad de los opuestos. No es la negación de uno de ellos, ni la superación de ambos términos en un término tercero. Conviene sacar provecho teórico de esta idea del carácter sintético de la antítesis.

En el patio de una casa ateniense hay una figura escultórica, situada junto a uno de los lados del cuadrilátero. Esta posición es la tesis de dicha figura. Una nueva figura puede colocarse, en el lado de enfrente, o sea en posición simétrica. La simetría es la relación antitética. En ninguna de las dos posiciones descubriríamos algo que determinara previamente la contra-posición. Ésta es recíproca, y depende exclusivamente de la colocación arbitraria.

La colocación de las estatuas obedece a un designio humano. Pero también la naturaleza produce antítesis sin incompatibilidad entre los opuestos. Toda simetría es una antítesis. La más simple es la llamada simetría bilateral, que puede ser estática o dinámica. Los ejemplos abundan. La rotación de un cuerpo alrededor de un eje perpendicular manifiesta la simetría de las posiciones partiendo de cualquier diámetro. En el nivel abstracto, la geometría plana y la del espacio tridimensional exhiben figuras que representan simetrías reguladoras. En la morfología de muchos organismos se descubren estructuras simétricas más complejas que la bilateral, determinadas por la función biológica. La cristalografía es una ciencia basada en el principio de la simetría física. En ninguno de estos casos, la contraposición representa mutua exclusión. La antítesis implica más bien complementaridad: unidad estructural u orgánica.

En el orden del pensar no rige el principio de la simetría. La contraposición de tesis no está predeterminada. ¿Por qué llamamos a los juicios pro-posiciones? El logos se ejerce tomando posiciones afirmativas y negativas. Una tesis nueva puede pro-ponerse como discrepancia, refutación o superación de la anterior. Pero, también aquí, es la coexistencia de las

dos la que presta carácter antitético a la primera. La segunda sólo es una antítesis en tanto que *viene* a contraponerse. Y si las dos son conciliables, o se excluyen mutuamente, es cuestión que sólo podrá resolverse ateniéndose a la realidad propuesta; no quedará resuelta *a priori* por ningún formalismo lógico.

¿Qué representa entonces la síntesis? Todas las veces que Platón emplea esta palabra, se atiene a sus significados usuales. La síntesis es una literal com-posición de posiciones distintas: no es una tesis nueva. Por tanto, no disuelve, o resuelve, o supera la oposición, sino que la confirma. Se entiende así que la idea de síntesis conecte alguna vez con la idea de armonía, como sucede notablemente en el *Fedón* (92 e). La armonía no se com-pone de incompatibles, ni se opone a ninguna posición; es como la afinidad inherente a los com-puestos.

El tercer momento dialéctico es innecesario en el orden del pensar, pues la resolución de la antítesis no es armónica, sino que se produce con automatismo lógico mediante la eliminación de una de las tesis. Y en el orden del ser la síntesis es simplemente imposible. La dialéctica no debe inclinarse ante el decreto de la ontología parmenídea, que considera el no-ser como negación del ser. Si hubiera negación, ésta sería irreparable. No puede resultar una armonía entre los opuestos que previamente han sido definidos como contradictorios, o sea incompatibles.

Recordemos una vez más lo que Heráclito nos dijo de la armonía. "De lo discordante nace la más bella armonía" (B 8); el orden racional es "una armonía de tensiones" (B 51). Armonía implica pluralidad, oposición y dinamismo. Esta palabra la adopta en Grecia el lenguaje musical porque significa acople. Los sonidos se acoplan armoniosamente, en una unidad musical que es dinámica y tensa. Más que una metáfora, la armonía musical es un ejemplo de la relación armónica de los opuestos en todos los aspectos reales. La antítesis no es obstáculo para la armonía, sino requerimiento del orden. Por naturaleza, la armonía es un com-puesto, es decir, una síntesis, y no se opone a nada. De lo cual puede inferirse que la propia dialéctica tampoco tiene un adversario legítimo en razón. La dialéctica no es tesis: es ciencia de las tesis, y de las síntesis de las antítesis.

La antítesis no se define como tesis: es una *relación* entre tesis opuestas. Relación de ser a ser, pues los dos términos son positivos. Entre el no-ser negativo y el ser positivo no habría ninguna relación. En buena lógica, debemos convenir con Platón, quien no concibe que algo sea, y

que a la vez sea negativo. Digamos que cada ser individual representa una tesis o posición: que su existencia es una afirmación ontológica. A esta posición puede contra-ponerse físicamente, o dinámicamente, otra posición de ser. Pero las dos son *realmente* positivas: son reales. La antítesis no es una negación recíproca: no es una relación de "adversidad". En el orden del ser, todo es compatible.

Por su parte, la antítesis lógica es lo que se llama en griego antilogía, cuando tiene la modalidad de un debate: de una confrontación de tesis expresas. En este caso sí se produce una relación adversaria. Pero la legitimidad tética no queda desvirtuada por la relación antitética. Sólo queda suspendida, pendiente de una verificación.

El problema surge cuando se prescinde del error, que es como prescindir de la realidad, para atenerse solamente al puro mecanismo de las contraposiciones. No hay problema si las dos tesis son falsas, como puede muy bien ocurrir. Y si una de las dos es verdadera, entonces no se requiere ninguna síntesis superadora: el conocimiento positivo es el que obliga a excluir la tesis falsa. La dialéctica no abandona el criterio de verdad en aras de un formalismo invariable: no establece que la resolución de la antítesis esté prefigurada en un esquema triangular. La fenomenología revela que en el orden real del pensamiento, la posibilidad del error convierte a cada tesis en meramente posible. Además, la ampliación del campo del conocimiento permite unas renovaciones que superan las antítesis de manera imprevisible, en modo alguno automática.

Al no tomar en cuenta esta constante que es la posibilidad del error, puede parecer plausible, porque es lógico, el artificio de un tercer momento tético: de una síntesis entendida como resolución de las incompatibilidades téticas. Pero la tercera tesis sólo es viable si las dos antitéticas contienen algo de verdad, en cuyo caso ya no eran contradictorias. Si son contradictorias, una de ellas es falsa, indefectiblemente. Sólo puede sintetizarse lo positivo. La contradicción es literalmente in-soluble.

Podemos entender que si Platón no asigna al concepto de síntesis la función prominente que tiene en la dialéctica moderna, es porque la palabra misma, con su prefijo syn, expresa justamente la com-patibilidad de lo com-puesto. En las proposiciones contradictorias, la compatibilidad entre ambas está negada por cada una de ellas. Entre la verdad y el error no cabe ninguna posición de avenencia: nada puede re-componer lo que está primaria y definitivamente des-compuesto. Esto significa que la pura lógica nunca resuelve las cuestiones ontológicas del sí y el no. La negación

es una pro-posición. El ser ya está puesto: puesto delante, como objeto de proposiciones lógicas. Las cuales, lo mismo si son afirmativas que si son negativas, se formulan sobre una afirmación básica. El ser es la base de la lógica, y no al revés. Ningún ser niega a otro ser, ni puede negarse a sí mismo. El ser no admite la contradicción. El logos *produce* contradicciones. ¿Qué fundamento tiene el *no* lógico, cuando se refiere al *sí* universal?

§ 34

Cuando Aristóteles discurre sobre el principio de no-contradicción (*Metaf.* XI) dice que incluso Heráclito habría admitido que dos proposiciones contradictorias sobre el mismo objeto no pueden ser ambas verdaderas. También ha de admitirlo la dialéctica renovada. Ésta no sustituye el principio lógico de no-contradicción con un principio lógico de la sí-contradicción. La dialéctica no es una lógica. Su base son los fenómenos, no los principios formales.

Heráclito no habla de proposiciones; habla de la forma de ser del cambio. Por su parte, el axioma de la no-contradicción no dice nada sobre el ser: si es, o no es, o cómo es. Puede considerarse que la dialéctica es una lógica del ser en el sentido literal de que es un logos sobre el ser, un logos que exhibe la forma racional de su cambio. La racionalidad del ser no se opaca cuando Heráclito observa que una cosa cambiante es y no es. Este no-ser no niega el ser: es precisamente indispensable para dar razón del cambio.

La versión ontológica del principio de no-contradicción que ofrece Aristóteles (*Metaf.* IV) declara que es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo a la misma cosa. Tampoco esto tiene nada que ver con la dialéctica. Todavía Hegel se ve obligado a precisar que del concepto dialéctico del no-ser no se infiere que yo soy y no soy, que el edificio que está enfrente existe y no existe, que estos dineros pertenecen y no pertencen a mi patrimonio. En ningún caso dio a entender Heráclito, como Aristóteles supone, que una cosa sea y no sea *al mismo tiempo*. Piensa que la cosa es y no es *en el tiempo*.

La dialéctica actual podría adoptar literalmente el aforismo escolástico: *esse non potest quod implicat contradictionem*. La clave del asunto es que el no-ser en modo alguno implica una contradicción. Platón precisará que el cambio implica el no-ser *en* el ser: no *contra* él. No hay nada que

vaya contra el ser. Esto lo reconoce el propio Parménides. En verdad, es el punto central de su doctrina. Las discrepancias con él que luego manifestarán los dialécticos marcan direcciones cardinales de la filosofía, y hoy permiten comprender en qué sentido es permenídea la dialéctica hegeliana. Para la tradición que se inicia en Elea, el tiempo es irracional porque el no-ser es negativo. Para Hegel, el tiempo es racional porque el no-ser es negativo. Para Platón, el tiempo es racional porque el no-ser es positivo. Éste es el punto en que la dialéctica renovada debe conectar con la platónica. Recordemos además que Parménides habla del Ser; Platón, en el *Sofista*, se refiere al ser del ente, único dominio en el cual puede tener sentido un *no*.

Podríamos asegurar que todos los atributos del Ser en Parménides son correctos. El Ser es uno y completo; nada le falta y no tiene origen ni fin; siempre es el mismo; es inmóvil y no puede sufrir alteración; por su totalidad, no admite negaciones. Pero debemos preguntarnos qué necesidad había de involucrar en la caracterización del Ser precisamente esa absoluta negación que es la Nada. A ningún contemporáneo de Parménides se le hubiese ocurrido el contrasentido de afirmar la Nada. Por esto mismo, era superfluo negarla. Pero la Nada representa un papel principal en la ontología eleática. Lo cual no puede explicarse sino por una identificación de la Nada y el no-ser. Esta identificación es la que destruye Platón.

Entiende Parménides que la negación parcial equivale a la negación total; como si el no-ser en el ente representase una merma en el Ser. Sin duda, el Ser no admite ninguna negación. Por esto decimos que no existe una dialéctica del Ser (como la que propone la *Lógica* de Hegel). Pero ni siquiera en el nivel de los entes constituye el no-ser una verdadera negación. La dialéctica versa sobre el ser limitado, contingente y mudadizo de los entes; y desde luego, el Ser permanece inafectado por el no-ser inherente al ser que cambia. Si este no-ser minúsculo se equipara a la negación mayúscula, entonces ya no estamos ante la evidencia elemental de que la Nada no es. Nos encontramos más bien ante una paradoja de la razón: la existencia de un ser limitado produciría la limitación del Ser. Por consiguiente, el cambio no es, porque sería irracional o negativo.

La Nada del eleático sirve para realzar la absoluta positividad del Ser. El cual, obviamente, no requería semejante apoyo. El resultado de esa intromisión de la Nada es que entonces requiere justificación el ser real:

el que incluye el no-ser, como componente definitorio y positivo de su propio ser.

Bien está decir que lo contradictorio es irracional. Pero el supuesto inadmisible del absolutismo racionalista consiste en concebir el no-ser como contradicción del ser: como negación ontológica. El Ser es racional. Por tanto es racional toda forma de ser y de cambiar. Lo irracional es el concepto de la Nada: un falso concepto que no niega nada porque lo niega todo. Negarlo todo quiere decir negar el ser temporal: negar la realidad.

La dialéctica, como ciencia de lo que es, del ser-determinado, limitado o mermado, descansa en la evidencia primaria de la racionalidad del tiempo; lo que equivale a decir de su realidad, de su orden inmanente. De ahí tenemos que partir, aplicando el clásico principio de que todo lo real es racional. Lo indispensable es probar que el no-ser es real, a pesar del *no*.

Parménides corta la vía original del pensamiento dialéctico; no porque nos habla por primera vez del Ser absoluto, con mayúscula, sino porque con él la filosofía, por primera vez, ya no nos habla del ser con minúscula. Su pensamiento comienza y termina con el Ser. Una vez enumerados sus atributos racionales, la razón enmudece. Ya no hay más de qué hablar. Es la situación inversa de la hegeliana. Según Parménides, el Ser es, la realidad no existe. Según Hegel, la realidad existente no es el Ser, y por esto el Ser no existe. Ambas paradojas resultan de un prejuicio sobre la contradicción ontológica; ante el cual, poco importa ahora que la contradicción se juzgue racional o irracional. Lo decisivo estriba en la contradicción misma: en su carácter ontológico. Sin duda, resalta en todo esto una incorrección respecto del no-ser.

La razón desvaría cuando considera que el no-ser es intrínsecamente negativo, y por ende contradictorio. La corrección de este desvío quedó ya formulada textual y literalmente en el *Sofista*. Recto o correcto se dice en griego orthós. Declara Platón que es necesario llevar a cabo una "orthologían perí to me on": una correción del logos sobre el no-ser (239 b). El primer paso será la eliminación de la Nada: la demostración de que el no-ser *es*, y no tiene por tanto nada que ver con la negación absoluta.

El legado de Parménides que absorbe la dialéctica moderna se observa en la muy significativa restauración de la Nada. Para dar razón del devenir, sería indispensable reconocer el componente negativo del ser. Encontramos en el ente que deviene la positividad de su ser, e inserta en ella

la negatividad de su no-ser. Esta relación contradictoria de un sí y un no determinados, tiene que referirse a una relación contraria en el nivel superior del absoluto. El ser con minúscula está subordinado lógicamente (o sea ontológicamente) al Ser con mayúscula; el no-ser minúsculo a la Nada mayúscula. La irracionalidad que representa sin duda la noción de una dualidad de absolutos se resuelve con un artificio de gran rigor formal, y de nula eficacia fenomenológica.

En efecto: Hegel tiene presente que toda determinación es negación. Por consiguiente, el Ser absoluto ha de ser absolutamente indeterminado. Debido a esta carencia total de atributos, el Ser no existe: es idéntico a la Nada, de la que nada puede predicarse. En la identidad de los absolutos positivo y negativo se disolvería la dualidad. Sin embargo, tiene que persistir alguna distinción entre ellos; de lo contrario, permanecerían desconectados del ser real. La identidad no es paralítica. Hay un movimiento del Ser a la Nada, y de la Nada al Ser. Este movimiento es lo que se entiende por devenir, en el cual aparecen coaligados el ser y el no-ser.

Después de Hegel, parece que la dialéctica abandonará definitivamente el concepto de la Nada, como producto de la razón especulativa. La atención recae en el estudio de las realidades que tendrían una estructura dialéctica. Se forma así una dialéctica carente de base principal y universal. Por otra parte, tampoco el apriorismo queda del todo superado. La idea de esa estructura dialéctica es igualmente un supuesto especulativo. Pues la realidad se llama dialéctica porque el devenir incluiría la contradicción; o sea, porque el no-ser representaría la negatividad en el ser y el devenir. Lo único que contrasta en este esquema con el eleático es la racionalidad de la contradicción. Pero lo esencial del pensamiento dialéctico, y concretamente del platónico, es *la negación de la contradicción*. Si el no-ser es negativo, el devenir sigue siendo irracional.

La forma como operan las ciencias positivas constituye una prueba pragmática de que la contradicción es un obstáculo para la comprensión del ser y el devenir. Estas ciencias discurren de hecho sobre el no-ser, aunque sin invocarlo en términos ontológicos. En ciencia se define aquello que debe conocerse; o mejor dicho, se conoce un objeto cuando puede definirse. La definición entraña distinción. Platón no se cansa de insistir en esta verdad que llamaríamos visual: lo que una cosa es, es lo que otra cosa no es, y recíprocamente. Pero ésta no es una negación del ser, del

propio ni del ajeno. Si la negación es correlativa, entonces es positiva: va unida indisolublemente a una afirmación.

Resalta, pues, en el propio *factum* de la ciencia, la positividad del no-ser, bajo especie de alteridad. Y por ende resalta la imposibilidad de constituir una lógica dialéctica especial, con pretensión científica, como la conciben algunos modernos. No pueden coexistir dos lógicas diferentes. Son incompatibles, en la unidad de la ciencia, un método dialéctico que afirma la contradicción, y un sistema de ciencias cuyo método matemático la niega. La realidad no se rige por dos modelos racionales que tendrían distinto fundamento.

Para rebatir a Parménides, no tuvo Platón que enfrentarse a él afirmando el ser contradictorio (como han hecho los modernos). Bastaba reconocer que el no-ser es positivo. Ésta fue la tarea ejemplar que llevó a cabo en el *Sofista*, después de un largo proceso de preparación. El campo quedaría despejado prescindiendo de ese falso concepto del "no-ser-en-sí". Y así nos dice que de un pretendido contrario del Ser no hay que preocuparse siquiera; no hay que detenerse a examinar si es racional o irracional. Otra cosa es el no-ser. Ciertamente, el *no* representa una negación (apóphasis). Pero la negación lógica no significa contradicción ontológica. Declara Platón textualmente (257 b) que cuando decimos no-ser no estamos enunciando algo "contrario" del ser (enantíon), sino "otra cosa" (éteron monon).

La ontología dialéctica, como ciencia de la antítesis, debemos concebirla como ciencia positiva en dos sentidos, mutuamente condicionados: es positiva en tanto que se atiene a los datos, y lo es porque estos datos revelan que el objeto de toda ciencia es ontológicamente positivo. El Ser es el albergue de toda forma de ser que, siendo relativa y cambiante, debe representarse en el lenguaje con ese no que justamente la define o delimita. Analizando "El movimiento dialéctico del pensamiento" en su *Lógica* menor, afirma Hegel que "es esencial e inevitable introducir la contradicción en el mundo de la razón". Esto es debido a que "cada entidad real envuelve una coexistencia de elementos opuestos". Lo cual requiere unas aclaraciones.

En el discurso de la razón se producen efectivamente las contradicciones. Pero esto no se debe a que en el ente mismo coexistan los contradictorios. Coexisten los opuestos, y de su propia coexistencia se infiere que no son contradictorios, sino compatibles. Esto significa que *la negación lógica no tiene por fundamento la negación ontológica.* El fundamento

real es positivo, lo mismo en la afirmación que en la negación. Todavía Heidegger coincide en cierto modo con Hegel, cuando afirma en *Qué es metafísica* que "la Nada no se funda en la negación, sino al revés"; que "la Nada es más originaria que el no y que la negación". Poco importa entonces que esta Nada originaria está fuera del alcance de la razón, en vez de ser, como en Hegel, fundamento de la *Lógica*. Lo decisivo, y común a ambos autores, es la negatividad del no.

Tenemos que dar por consabida la travesía del pensamiento platónico que conduce a la positividad y racionalidad del no-ser, y recordar solamente sus etapas. Dice Platón: del no-ser hablamos siempre en plural. Decimos hoy que se trata de un no-ser-determinado, que se predica de un ser-determinado. Estamos en el dominio del ontos on: de lo que es real y verdaderamente (240 b). La opinión falsa es la que afirma lo contrario de lo que es. Lo que debemos hacer para oponernos "a la razón paterna" es mostrar que el no-ser es, en cierto modo, y que el ser, a su vez, no es en cierto modo (241 d). ¿Qué debe entenderse por ser?

El ser es potencia (dynamis). Es la capacidad de actuar y de padecer la acción ajena. Aquí empieza el término dynamis a combinar el significado de potencia con el de dinamismo o movilidad. El ser es movimiento, pero no se identifica con él, ni con el reposo. Los géneros supremos son el ser, el reposo y el movimiento. Cada uno de ellos es el mismo, respecto de sí mismo, y es otro, respecto de cualquier otro. De suerte que la mismidad y la alteridad se integran con esas tres para formar el sistema de las cinco categorías.

Naturalmente, todas las categorías son positivas. Y sin embargo, el análisis revela unas correlaciones que se expresan verbalmente en forma negativa. "Todo lo que es otro tiene como carácter necesario el de no ser lo que es sino relativamente a otra cosa" (255 e). A esta relatividad la llama Platón koinonía: existe una comunidad ontológica entre los géneros. Y así puede decirse que el movimiento es realmente no-ser; aunque participe del ser, puesto que existe, no se confunde con él, sino que es *otro*. Por tanto es inevitable que sea a la vez lo mismo y lo otro; que hay un ser del no-ser, y no sólo respecto del movimiento, sino en todos los géneros en que se subdivide el orbe del ser. Pero nunca admitiremos que la negación equivale a la contradicción. El no significa simplemente alteridad, y sólo es comprensible en relación con aquello que le sigue en el discurso lógico (257 b). Podemos añadir que toda negación implica una

afirmación. La implica en el sentido de que la contiene. El no-ser es, y tiene su propia phyisis (258 b).

Tampoco es necesario señalar con detalle las limitaciones de una dialéctica, como la platónica, que puede considerarse estática en tanto que da razón del no-ser solamente en el aspecto de la alteridad. Es en la simple co-presencia de los entes donde aparece el no-ser co-relativo. Pero hay otras modalidades del no-ser (de las cuales se hablará en el Capítulo siguiente). Era preciso que la dialéctica penetrase en el no-ser radicado en el propio ser del ente, para dar razón más cabalmente de su dinamismo. Porque se trata de esto: del problema de la temporalidad y la racionalidad.

Antes de Parménides, el tiempo no era problema. En el primer texto de la filosofía, Anaximandro explica que las oposiciones que percibimos en la realidad se resuelven "según el orden del tiempo". El tiempo es orden. La filosofía no tiene que buscar una explicación racional de lo que es dato primario: la resolución de esos opuestos en la unidad y continuidad del proceso. La relación de alteridad se hace más notoria cuando los dos términos son contrapuestos de alguna manera. Pero esta relación no es estática. El devenir no se corta con ninguna negación.

El dinamismo lo expresa Heráclito con la imagen de la lucha. La realidad es polémica. Pero esta lucha de que nos habla Heráclito (B 53) tampoco es destructiva, justo porque es incesante. Decimos hoy que el Ser permanece mientras todo cambia. La permanencia es base de la racionalidad de lo que no permanece. Heráclito dice que el devenir es "métrico" (B 30), o sea racional. El problema de la temporalidad es el problema de la negatividad. Falso problema. De una vez ha de quedar suprimida la idea de que la contradicción es la piedra miliar de la dialéctica: de que la tarea racional consiste en afirmar la negación, y a la vez conciliarla con la afirmación. La dialéctica se desenvolvería en el mismo terreno preparado por la filosofía anti-dialéctica.

Con la crítica de la razón culmina toda filosofía dialéctica que aspire a legitimidad. La idea parmenídea de la razón no puede descartarse mientras se acepte su postulado de la negatividad. No se opone a esa idea una idea diferente: la de una razón contradictoria. La razón es ella misma dialéctica, cualesquiera que sean sus productos teóricos. Se dice y se repite que toda afirmación implica una negación. También es evidente que toda negación implica una afirmación. La razón del devenir se obtiene por análisis de lo que deviene; no de manera apriorista, mediante

postulados o axiomas de la propia razón. De parecido modo, el devenir de la razón, en su actualidad y en su historia, es igualmente fáctico. En su actividad se descubre la estructura de su función dialéctica.

El ser de la razón se refiere a la propia razón, y por ende al hombre, como ser de la razón. Cabe decir entonces que el hombre es el único ser auténticamente dialéctico: la razón es un atributo definitorio de este ser. El devenir del hombre, que es su historia, implica el ejercicio racional. Pero la corriente dialéctica que brota en el siglo XIX se distingue por la ausencia de un análisis de la especial estructura dialéctica del ser humano y de su dinamismo existencial; como si le importara más la dimensión externa que la interna, a pesar de que ésta no es menos objetiva que la otra. Tal vez por esto no encontró la vía para resolver en términos dialécticos el problema de la mismidad del ser, en relación con el no-ser y con el tiempo. Este problema, con el que ya chocaron los antiguos, debe plantearse en términos universales; pero los datos del devenir humano, siendo tan próximos a la experiencia común, facilitan su resolución.

Hablamos desde Hegel de las contradicciones inherentes al ser-determinado; de las negaciones que representan para este ser las fases sucesivas de su cambio. Por estas supuestas contradicciones y negaciones, se dice que la realidad es dialéctica. Hegel afirma en su *Lógica* menor (§ 81) que "dondequiera que hay movimiento, dondequiera que hay vida, dondequiera que se produce un efecto en el mundo real, ahí está operando la dialéctica". Lo cual "depende de la finitud". Pero añade que, por su propia naturaleza, cada ser finito es la causa de su abrogación: su acto mismo lo convierte en su opuesto. "Lo finito, siendo radicalmente contradictorio, entraña su auto-supresión". ¿Cómo se explica entonces la permanencia en el ser de lo que cambia? Dada la auto-negación, el movimiento dialéctico produciría la discontinuidad, sin mediación posible entre los sucesivos momentos.

Aquí la raíz de logos que contiene la palabra dialéctica ha perdido por completo su significado. Es obvio que ninguna cosa real contra-dice nada, puesto que no *dice* nada. Pero en términos de ontología, ninguna cosa constituye en su ser la negación de otro ser, ni la supresión del propio ser. La contradicción no es más que un legado de la lógica anti-dialéctica. Los contra-puestos están realmente unidos.

El devenir no existe. Sólo existen seres que devienen: cosas que no pierden su ser cuando se alteran. El cambio se predica de *lo que sigue siendo*. La dialéctica no puede desarticular este cambio en una serie dis-

creta de momentos positivos y negativos. En la "Dialéctica de lo finito", Hegel nos habla de "la posibilidad de ser de otra manera", que es inherente al ser limitado y cambiante. La expresión es afortunada, si se entiende que esta posibilidad la retiene el ser mismo en sí mismo. El proceso es positivo en todos los momentos de la alteración. Una vez que el pensamiento concibe la ruptura, al afirmar la negatividad, tiene que salvar la brecha con la idea de una mediación. O sea que la mediación se concibe justamente cuando es imposible llevarla a cabo. Imposible e innecesario. Diríamos que la mediación la efectúa el ser por su propia cuenta, con la permanencia inalterablemente positiva de su cambio. Lo que cambia perdura. La duración se predica del ser y del cambio simultáneamente.

Los términos contradictorios son irreconciliables. El único movimiento del uno al otro que puede imaginarse es la supresión del uno por el otro. En el orden real, es inconcebible que cada posición o tesis se mantenga afirmándose a sí misma en la negación de la otra, como en un reducto inexpugnable. Los contradictorios son irreductibles, si cada uno tiene su razón de ser. Pero el hecho es que, si las dos posiciones son efectivamente positivas, la negatividad de cada una respecto de la otra es correlativa, y por tanto no sería obstáculo para el dinamismo. En cambio, si se admite la contradicción, no se descubre en ninguno de los términos algún ingrediente que anuncie una relación activa, de la cual surgiría un término tercero conciliador. Nada se obtiene de la pura negación.

La imposibilidad de una resolución se advierte mejor cuando los términos opuestos son interiores. Aquí la alteridad se da en el seno de la mismidad. Es patente en este caso la imposibilidad de que la negatividad sea promotora del dinamismo. El ser que se niega a sí mismo se destruye. La continuidad se rompe. Los verdaderos opuestos en el ser son posibilidades de ser. La oposición entre posibles sí da lugar a un juego dialéctico. El ser-mismo fue posible, antes de ser como es. Su estado actual contiene muchas veces no una, sino varias posibilidades de ser. Mientras una de ellas no se actualiza, existe una tensión interna. Pero el dinamismo que surge cuando una de las posibilidades pasa a ser real, no significa negación de la alternativa. No era intrínsecamente negativa antes de ser desechada, y conserva para siempre el carácter positivo de una posibilidad. Decimos entonces que *no* se realizó: esta negación confirma su positividad. En la dialéctica de la contradicción, la alteridad no representa una alternativa.

No hay mediación posible entre el sí y el no, en el interior del mismo ser, simplemente porque no hay inter-medio. La mediación la procura el propio ser, con su continuidad ininterrumpida por las alteridades y las alteraciones. Lo cual es como decir que el no-ser es un elemento *permanente* del ser. Los dos términos se implican mutuamente en la unidad del ser.

Desde luego, el puro ser sin restricciones y sin relaciones de alteridad sería estático. La carencia de ser es principio de dinamismo. Por esto hay que asentar firmemente la idea de que el no-ser también es dinámico o variable: sólo sería siempre el mismo si fuera unívocamente negativo. Cambia cada ser porque cambia *su* no-ser. Diríamos que el devenir es la insuficiencia en marcha: la limitación del ente no es meramente periférica, sino razón interna del dinamismo. El no-ser debe considerarse como factor genético de la temporalidad, y ésta sólo es racional cuando es continua. En estos datos y razones tiene que fundarse *una dialéctica positiva.*

La continuidad del tiempo es el problema con el cual tuvo que habérselas la filosofía desde Parménides. Si todavía tiene actualidad en obras eminentes de nuestro siglo, no es sólo porque sus autores, como notoriamente Heidegger, se aparten de la vía dialéctica, sino porque la propia dialéctica no lo resolvió. Por principio, el Ser es plenitud, sin brechas ni fisuras que introducirían en él la negación. La palabra oulon que emplea Parménides para designar esa continuidad, suele traducirse correctamente con la latina *plenum.* Para el eléata, plenitud es inmovilidad. Pero el Ser puede ser pleno y continuo siendo a la vez internamente plural, heterogéneo, y por tanto cambiante, como ya indicó Empédocles. La dialéctica que mantiene la negatividad afirma implícitamente la discontunidad, y esto es contrario a la más primitiva de las experiencias humanas. La fenomenología es el método que permite establecer que cada ente produce *en el acto de cambiar* su propia síntesis de ser y de no-ser.

Algo análogo cabe decir de la historia. La posibilidad de ser de otra manera resalta especialmente en la existencia humana individual y en el curso de evolución de las comunidades. La historia confirma el principio de continuidad en condiciones excepcionalmente significativas. Pues ahí las alteraciones son programadas, y el dinamismo del ser y el no-ser es universalmente visible: todo el mundo es protagonista del cambio. El presente es otro, respecto del pasado, y el futuro será otro, respecto del presente; lo cual se debe a que la programación es incesante, y no se interrumpe con la renovación de los programadores.

Por esto la historia no se repite, ni puede preverse. En cada uno de los actos humanos que tienen repercusión histórica, la alteración combina el ser y el no-ser de manera tan positiva como en el curso de la existencia privada, es decir, produciendo modalidades de ser singulares o irreproducibles. Lo mismo que la naturaleza, lo mismo que la existencia personal, *historia non facit saltus.*

La continuidad del tiempo histórico se advierte en la estructura invariable de todas las alteraciones. Cada una de ellas es, en sí misma, una síntesis: el avance es una integración de lo nuevo con lo viejo. Lo viejo sería lo que ya no es; lo nuevo sería lo que vino a ser. Pero lo viejo no se desecha; es condición de la novedad y permanece incorporado en ella. ¿Podemos decir que lo nuevo y lo viejo son contrarios, y requieren una mediación para salvar la continuidad? Más bien se dijera que la historia tiene estructura dialéctica porque, como forma de actividad, *no* produce contradicciones. Cada momento de su desarrollo es *ontológicamente* positivo: tiene su propia *razón de ser.*

QUINTA PARTE

IX. CRÍTICA DE LA RAZÓN SIMBÓLICA

1. El ser y el logos

§ 35

Surge de este enunciado una doble cuestión orientadora: qué se entiende por *crítica* de la razón, qué se entiende por razón *simbólica*.

La razón ha sido diversamente cualificada en filosofía. Se habla de una razón pura, de una razón práctica, de una razón dialéctica. Desde Kant, cada una de estas razones ha sido objeto de crítica; cada crítica ha representado una doctrina sistemática sobre la razón. Conviene señalar desde ahora que la crítica de la razón simbólica no versa sobre una especial modalidad de la razón. No existe una razón que se denominaría simbólica para distinguirla de otras formas o concepciones de la razón.

La nueva crítica del logos es la consecuencia sistemática de la nueva metodo-logía. La prominencia del logos, anunciada desde el principio, se confirma en el método fenomenológico y dialéctico, que conduce al hallazgo de las condiciones de posibilidad del logos en general. El simbolismo es inherente a todas las operaciones racionales, tanto las metódicas como las precientíficas. Era forzoso, por consiguiente, que la tarea revolucionaria culminase en una crítica de la razón.

Examinando la razón como fenómeno, se comprobó el carácter dialéctico o dialógico de todos sus actos. La afinidad ontológica entre los interlocutores era condición del acto comunicativo. Condición necesaria, pero no suficiente. Nos comunicamos hablando. ¿Cómo es posible hablar? La afinidad entre los sujetos parlantes se expresa diciendo que el hombre es el símbolo del hombre. Pero no bastaría esta predisposición ontológica. Para que el yo y el tú no permanezcan disociados, en una afinidad callada, tienen que disponer de un medio que también sea afín a los dos. A este recurso lo llamamos justamente símbolo. La comunicación implica, por tanto, una doble correlación simbólica: la ontología y la lingüística.

Pero la palabra símbolo no se emplea en el mismo sentido cuando se refiere a la relación ontológica, que es constitutiva, que cuando se refiere a la relación dialógica, que es ocasional. Cabe pensar incluso que

el yo y el tú son seres afines porque son seres lógicos o verbales. El logos es la *razón* de su afinidad. ¿Hablamos porque somos simbólicos, o somos simbólicos porque hablamos? ¿Qué significa realmente símbolo?

La pregunta no permite, en esta fase inicial de la investigación, una respuesta directa. La comprensión de las operaciones simbólicas ha de obtenerse paulatinamente, dando todos los rodeos que exija nuestra ignorancia metódica sobre los significados de un término de empleo tan común como confuso. Un primer adelanto se consigue examinando la formación del vocablo. En griego, symbolon es un compuesto de la preposición que significa con, y la raíz del verbo symballo, que significa juntar o reunir. El símbolo es una con-junción. ¿Qué es lo conjuntado?

Los hombres se conjuntan empleando símbolos verbales. Pero la relación simbólica, en la cual resalta la doble afinidad de lo dado en el hombre y lo creado por él, no funciona sin un término tercero, que es al mismo tiempo indispensable y problemático. Cuando hablamos, nos estamos refiriendo a algo. No hay entendimiento sin esta referencia común a un objeto susceptible de representación simbólica. Esta susceptibilidad no es, sin embargo, nota propia del ser no humano. Las cosas no hablan ni pueden compartir experiencias, como los hombres. Se rompe con ellas la línea de las afinidades. No se advierte cómo puedan ser comunicables los incomunicantes. El símbolo representa algo que no es simbólico. Esta no es una dificultad liviana. En el acto de la comunicación, también el objeto tiene que ser con-juntado. De otro modo, los interlocutores no sabrían *de qué* están hablando.

Esta dificultad atañe lo mismo a la ciencia que al lenguaje ordinario. Sin duda, las ciencias particulares, sobre todo las naturales, crean lenguajes simbólicos especializados. De manera espontánea, creemos que el simbolismo implica un cierto hermetismo. Los propios científicos nos hablan de unas formulaciones *puramente* simbólicas. Existe el lenguaje específico de la física, o el de la química, o el de la lógica formal (que por esto mismo se llama lógica simbólica). Pero es igualmente simbólica la lógica conceptual: aquella cuyos preceptos toman en cuenta los contenidos, y no sólo las formas del pensar. Los símbolos *impuros* serían los efectivamente representativos; los puros no simbolizarían nada.

Sin embargo, los sistemas simbólicos abstractos también son comunicativos: son formas especializadas del lenguaje. La cuestión decisiva se refiere a la función lingüística que desempeñan todos los símbolos, puros e impuros, científicos y pre-científicos. El dato de la comunicación es

primordial. El simbolismo no es una función especial de la razón. Lo radicalmente problemático es entonces la posibilidad misma de la comunicación, tanto en su aspecto representativo como en su aspecto expresivo; pues en la comunicación se conjuntan los dispares; es una relación entre dos términos ontológicamente heterogéneos: el logos y la cosa.

En la *Metafísica de la expresión* se procuró resolver la dificultad que ofrece el hecho de que los símbolos sean a la vez representativos y expresivos. El presente bosquejo de una crítica de la razón simbólica se basa en aquellos estudios y los prolonga. Ya no se trata de averiguar cómo es posible que el símbolo verbal sea representativo sin merma de su expresividad, y recíprocamente. La cuestión básica es la representatividad: no la relación del yo consigo mismo y con el tú, sino la relación del símbolo con lo representado por él, cualquiera que sea su contenido.

Yo me expreso a mí mismo con palabras. ¿Cómo puede la palabra representar al ser que habla? Siquiera en este caso, la afinidad se mantiene, porque el símbolo es factura del propio ser que lo emplea para expresarse. La dificultad es mayor cuando aquello que representa el símbolo pertenece a un orden de ser diferente. Aunque admitiésemos que se llame simbólica a una relación formal pura e inexpresiva, también es simbólica la relación "material" del logos con su objeto. La afinidad es patente en la relación de unos símbolos con otros, como en la matemática. Lo problemático en el lenguaje representativo es que el símbolo trascienda su propio orden lingüístico para ser efectivo.

Un pensamiento no es verdadero porque los símbolos con que se formula sean adecuados al objeto real. Concebimos la adecuación como una representación correcta. Más bien tenemos que desentrañar ahora la posibilidad de que unos símbolos nos hagan pensar en cierto objeto, lo mismo si lo representan de manera correcta que si son erróneos. La cuestión de la verdad es posterior. Pues, si la formulación es verdadera ¿en qué sentido cabe decir que los símbolos son *adecuados* al objeto? ¿Y por qué son inadecuados los símbolos de la formulación errónea, si de todos modos son representativos?

Otra cara del mismo problema se descubre en la traducción de términos de una lengua a otra. Símbolos diferentes pueden representar una misma cosa. La representación es igualmente efectiva, aunque no sea uniforme. Esto nos lleva a reiterar la pregunta ¿qué representa *realmente* el símbolo? La clave del asunto es la realidad. La palabra árbol simboliza el árbol real. Pero todo sím-bolo implica una con-junción, y no se

percibe de qué manera se conjuntan con el árbol nuestra palabra árbol, o la palabra dendron de la lengua griega, o la palabra *tree* de la lengua inglesa. No hay nada en estos vocablos que denote afinidad con el objeto mismo. La teoría de la ciencia, que no había atinado en la necesaria conjunción del yo con el otro-yo, como condición de la inteligibilidad de un comunicado, también ha hecho caso omiso del problema latente de la adecuación.

Si un objeto puede ser representado inteligiblemente por vocablos diferentes, deviene problemática la adecuación simbólica de cada uno. Pensamos simbólicamente. Aunque lo cree el hombre, el símbolo no es mero artificio para comunicar lo pensado. El pensamiento es una operación comunitaria. La comunidad expresiva es evidente. Pero, como ya se comprobó, todo lo que expresa significa. También ha de existir, por tanto, una comunidad en las significaciones. Sin embargo, la pluralidad de sistemas simbólicos, y la autonomía lingüística de cada uno, ponen en crisis la comunidad simbólica universal. El hiato entre el símbolo y *su* objeto reaparece, por donde quiera que se acometa la cuestión de la expresividad y la representatividad.

Es esencial comprender que la función simbólica se inicia en el momento de una captación del objeto, es decir, en el momento de su objetivación. El objeto como tal siempre tiene nombre; y cuando no sabemos lo que es, su ser está rodeado de otros nombres que delimitan nuestra ignorancia con analogías. La mera imagen sensible no es una auténtica re-presentación. Objetivar es nombrar; nombrar es conversar. El ser se capta simbólicamente, en una operación cooperativa, expresiva, dialógica. Decimos entonces que el ser es inteligible. En verdad, el ser es visible; lo inteligible es su representación. Captar el ser es entender el símbolo.

El símbolo cumple la función mediadora entre los usuarios. El problema consiste en que el inter-mediario requiere a su vez ese otro término, el objeto, que no es en sí mismo mediador, y sin el cual la mediación simbólica sería ineficaz. Una realidad ajena debe ser objetivada en todo caso para que la comunicación simbólica tenga sentido. Sentido quiere decir aquí: contenido. Pero ¿cómo puede el símbolo *contener* lo que no le pertenece por naturaleza? Si la verdad, como representación adecuada, es la manifestación del ser, la operación simbólica será problemática mientras no se dilucide el tránsito que se produce en ella (lo mismo que en el error), desde un orden real a otro orden irreductible: desde el ser del logos simbólico al ser que no es simbólico.

La razón sólo funciona simbólicamente. El problema de la relación con lo real atañe, en el logos científico, a las condiciones de la verdad; pero está implícito en la formación y el uso de todos los idiomas. Sustantivos, adjetivos, verbos, adverbios y pronombres, representan modos del ser y el movimiento. Incluso son representativas esas articulaciones del discurso que llamamos conjunciones y preposiciones. Decir, por ejemplo, "el uno y el otro" es decir algo del uno y del otro, por la sola virtud de la "y", que alude a una dualidad. La eficacia de la conjunción la damos por consabida sin aclararla. El adverbio "encima" no está encima de nada; no tiene conexión real ninguna con lo que está abajo y lo que está arriba.

Por depurados que sean sus sistemas simbólicos, también el lenguaje científico expresa siempre entidades, relaciones, funciones y cambios. Se diría que la matemática es el caso modélico de un lenguaje puro. Sus símbolos no contienen *prima facie* ninguna referencia a realidades. Se llamaría lenguaje sólo en tanto que la conjunción, necesaria en la operación simbólica, es la que se efectúa entre los mismos símbolos, de acuerdo con las estipulaciones de una gramática estricta, que es la lógica pura. Pero la correlación de unos símbolos con otros se produce igualmente en todos los lenguajes. El símbolo verbal forma parte de un discurso, y es un contrasentido la noción de un símbolo que no simboliza nada.

De hecho, no existe el puro símbolo. Podemos decir que el álgebra es la gramática del lenguaje matemático. Etimológicamente, álgebra significa reducción. El símbolo matemático es reducido. El análisis puede, en efecto, reseguir el trayecto de progresiva abstracción que ha seguido el pensamiento, desde las nociones intuitivas de magnitud y cantidad, hasta las formulaciones que constituyen un sistema autónomo, independiente de las realidades de donde proceden sus símbolos. Lejano o cercano, lo real es condición del símbolo.

Así como tiene un contenido significativo la fórmula "cinco manzanas", y por esto es expresiva, también es expresivo el número cinco, en tanto que puede aplicarse a cualquier colección de objetos que sume más de cuatro y menos de seis. A partir de la contabilidad concreta, una fase intermedia en el proceso de abstracción es esa misma fórmula "cinco manzanas". Encontramos en ella un álgebra primaria, una primera reducción; pues no se refiere a objetos determinados, como lo haría la fórmula "estas cinco manzanas". El problema invariable, del que no se evade ni siquiera el símbolo aritmético es la presencia del ser en el logos.

El objetivo de este rodeo preliminar ha sido el de revelar dificultades donde no suele haber más que seguridades, implícitas o infundadas. La crítica de la razón simbólica es efectivamente crítica por este tesón metódico con que penetra hasta los supuestos radicales de la función simbólica. También ella es necesaria para establecer las condiciones de la ciencia en general. Pero sólo como caso particular de las operaciones esencialmente simbólicas del logos. Pues no se plantea en su dominio estricto la cuestión de la *legitimidad* del logos, de su adecuación con lo real en la verdad, sino la cuestión más radical de su *posibilidad*.

El logos es como un organismo viviente, procreado por los hombres para innumerables fines expresivos. Desde la simple identificación nominal de un objeto, hasta el discurso científico más elaborado, el fin del logos es la captación del ser. Esta captación es lo que todos entendemos por verdad. La relación simbólica es condición de un pensamiento verificable. Dialogar es verificar. Pues, en este nivel, la verificación no es la comprobación de lo expuesto, sino que la precede. El verbo latino tardío *verificare* significaba "presentar como verdad". Esto es lo que hace el logos invariablemente. La verdad es presentación de lo presente. De manera esencial, el símbolo es verificativo. Aquí están los datos. El vínculo del símbolo con el objeto real también es dato, pero es a la vez un problema pendiente, acaso insoluble. Pudiera ser que la razón, que es la suprema claridad, envolviera en su fondo un misterio.

§ 36

El uso ha consagrado estas dos fórmulas: discurso del método y crítica de la razón. Con ellas los maestros modernos designaron análogas operaciones filosóficas. El discurso de la razón es crítico porque es metódico. Pero la crítica *de* la razón, cuyo modelo es la obra kantiana que lleva este título, suele entenderse como una tarea que restringe las atribuciones racionales. Lo criticado por Kant era la pureza; la consecuencia era la incapacidad onto-lógica del logos. El ser no era objeto de saber científico; el conocimiento sólo capta el fenómeno. La ocultación del ser por el fenómeno reproduce el clásico prejuicio de la metafísica tradicional, y reduce el alcance de la revolución kantiana. En cambio, si la crítica procede con método auténticamente fenomenológico, el logos racional aparece, lo mismo que el logos ordinario, como una facultad simbólica que

versa sobre el ser. El logos es, por esencia, onto-lógico. Razón es verbo, y con la palabra nos las habemos siempre con el ser.

Este resultado no deja de ser positivo por ser crítico. De hecho, el análisis de la razón simbólica no sólo ha de ser crítico por precepto metodológico. La crítica de la razón simbólica descubre que la razón es crítica ella misma: es crítica por el simbolismo de su operación normal. Pues todo símbolo tiene que ser interpretado. El lenguaje es productivo, y por tanto selectivo o discriminatorio. Una hermenéutica natural, pre-metódica, está implícita en el uso de los símbolos. El discernimiento del sentido se efectúa con vistas a la correspondencia del discurso simbólico con la realidad mentada. Pero, además, no hay símbolos aislados o sin contexto, y por esto se toma en cuenta la correspondencia de unos símbolos con otros en el desarrollo de la expresión. La hermenéutica primaria tiene por tanto dos facetas. Y dado el carácter positivo de ese discernimiento crítico en la función racional, también es discriminatorio el uso del término crítica, con sentido positivo, en la titulación sistemática de una "crítica de la razón simbólica".

Esta crítica es una ontología. ¿Cuál es el ontos que entraña el logos? Desde luego, la facultad simbólica es prominente en el ser que se define como racional. Además, la propia razón es una forma de ser. En fin, el logos es ontológico por la necesaria relación del símbolo con algo que no es él mismo. El análisis crítico ha de abarcar conjuntamente las tres formas de ser que entran en juego en la operación simbólica.

El uso de símbolos verbales en el lenguaje ordinario es el modo elemental de dar razón; condición de los modos más complejos, en los cuales se da razón del qué y del cómo y del porqué. Dar nombre es dar razón; es presentar el ser. A la ontología de la razón simbólica no le incumbe específicamente el ser-en-sí del objeto. Lo considera sólo como ser pensable, como objeto de representación simbólica. Pero lo primero que resalta en este ser objetivado por el símbolo es que *no es* simbólico en sí. El ser pensable, no es nota que se incluya en su esencia. La definición de cada cosa le impide ser símbolo de otra. En la realidad natural, no existen relaciones simbólicas. Sin embargo, algo tiene que haber en esa esencia que permita la simbolización que lleva a cabo el hombre. La evidencia de que es simbolizable aquello que no es simbólico en sí mismo permanece implícita en el habla común; pero también es ignorada en el discurso de la filosofía.

Hay que retener el hecho de que la simbolización es una relación, e implica no sólo alteridad, sino también parentesco. Cada entidad es singular, e irreductible en sí. Esta cosa no es aquella cosa, aunque las dos lleven el mismo nombre; por ejemplo, sean dos mesas. La singularidad se acentúa todavía más en el caso de un ser que justamente da nombre a las cosas; éste se distingue además por el nombre que se adjudica. La pregunta ¿cómo te llamas? indica que el nombre da razón del ser individual: equivale a la pregunta ¿quién eres? Los hombres se llaman unos a otros por sus nombres. El nombre es una identificación distintiva.

Al mismo tiempo, en ese nombre que posee cada uno resalta su parentesco con los demás. Los seres que tienen nombre propio, cuya firma simboliza incluso su persona, no constituyen una especie, sino una comunidad: una forma de coexistencia entre singulares que no se produce en otra clase de seres. El ser humano es comunitario porque es simbólico: su definición incluye la facultad de pensar las cosas por su nombre. Esto significa que el hombre es el único ser *esencialmente pensable.* Puede crear símbolos para representar el ser no simbólico porque, como ser de razón, es *símbolo de sí mismo.*

El ser que piensa se piensa. La relación simbólica del yo con el no-yo es una apropiación, e implica por tanto una diferenciación. La diferencia es un hecho exterior y visible; pero se transforma interiormente en el acto simbólico. Éste es un acto crítico, de índole dialéctica. La interioridad suprime la alteridad, a la vez que la acentúa: el no-yo es mío cuando yo poseo su nombre. Por esto, el ser que habla de aquello que no habla, está en relación activa consigo mismo: llena su interioridad con lo ajeno. Quiere decir que, por el logos, lo otro deja de ser ajeno. Con el acto simbólico el hombre no sólo posee lo externo; se posee a sí mismo. La mismidad no es vacía. La relación interna del ser que es símbolo de sí mismo requiere la alteridad externa del ser simbolizable.

No hay yo sin el no-yo. La realidad exterior no necesita otra prueba que la del acto simbólico. El yo no sale de sí mismo en busca del ser ajeno: su mismidad se constituye con la posesión de lo otro. En las críticas de la filosofía tradicional, especialmente las idealistas, la razón da razón de sí misma como si fuera independiente, suficiente, definible en sí; a la manera como la fisiología da razón de la facultad visual, sin preocuparse de las cosas visibles. Pero lo cierto es que no sabemos nada de la razón sino en tanto que versa simbólicamente sobre un ser diferente del suyo. El sistema de la razón que se va perfilando con estos análisis

es una ontología crítica: una reflexión metódica de la razón sobre sí misma, en cuyo ser está involucrado el ser ajeno.

Nos parece normal que la razón dé razón de sí misma. Desde Platón, abundan en la filosofía tales operaciones introspectivas. Pero esta operación es secundaria: cuando revierte sobre sí misma, la razón ya acumuló un gran caudal de experiencias. El acto de dar razón debe penetrar en ese fondo de las adquisiciones primarias, y no quedarse en la zona superior de sus funciones científicas. Las condiciones de posibilidad del acto de razón son las mismas en todos los niveles. La mismidad en la alteridad es la clave del acto simbólico.

Nuestro lenguaje actual adopta literalmente la fórmula griega logon didonai, dar razón. Pero suele entenderse (como el propio Heidegger) en el mismo sentido que los griegos antes de la filosofía: como equivalente a rendir cuentas o dar explicaciones. También éste es un acto secundario. Sólo podemos explicar lo que de antemano ha sido presentado, o representado, simbólicamente. ¿Cómo se nos presenta el ser de la razón? La razón no necesita representante. Se presenta a sí misma. Da razón de sí misma en cada uno de sus actos. Su ser es simbólico: ella no existe sino simbólicamente, o sea en esas operaciones que consisten en hacerse presente presentando simbólicamente lo demás.

La presencia de la razón es fenoménica. El fenómeno del ser nunca demanda explicaciones. Pero es cierto que la razón tiene que rendir cuentas. No de su propio ser y hacer, sino de su efectividad re-presentativa. Y las rinde ante sí misma, porque es esencialmente autocrítica. Sólo es criticable, es decir, sólo requiere explicaciones, la versión que ofrecen los filósofos de la razón, porque esas teorías son *productos* de la razón. El análisis fenomenológico no puede suscitar discrepancias. La razón aparece tal como es, en la facticidad de sus operaciones, cualquiera que sea la índole de sus producciones.

El acto primario de dar razón es el acto de dar nombre. El nombre no se lo damos a la cosa: ella no lo recibe ni lo exhibe. El nombre se lo damos a alguien para que entienda de qué cosa estamos hablando. El interlocutor entenderá sin vacilaciones, si él también adoptó el mismo nombre para la misma cosa. Esta vinculación con lo otro es posible por la comunidad de entendimiento, que es una comunidad simbólica. Los participantes son seres lógicos. El ser no humano parece que no interviene en la relación simbólica sino como punto exterior de referencia.

El escollo es esa exterioridad, la cual parece comprometer la evidencia. Evidencia es visión. Se diría que una cosa es la visión, otra la simbolización. La primera es perceptiva, la segunda es lógica o verbal. En ambas se trata de algo presente. ¿Dónde se localiza esta presencia de manera *evidente*? La presencia es exterior, pero la evidencia no es meramente visual. La percepción es singular e intrasferible, mientras que la evidencia tiene que ser compartida para ser apodíctica. La palabra apódeixis indica justamente la ex-posición o presentación de algo a alguien. La mirada no presenta; lo visto no puede compartirse. *El lugar de la presencia evidente es el logos.* Incluso es posible que el logos efectúe la presentación en ausencia del objeto, o sea, sin el testimonio actual de los sentidos. Éstos no son un órgano comunitario. A mí no me consta que otro sujeto ve lo mismo que yo, si no me lo dice. Este decir es dar razón: acto de comunidad simbólica.

Solemos entender que la palabra es símbolo de la cosa, como si ocupara su lugar, a la manera de un heraldo, que reemplaza al soberano exhibiendo sus insignias. Una cosa puede adoptarse como símbolo de otra cosa distinta, pero sólo por convención: la bandera es símbolo de la patria, los entorchados símbolos de mando, la paloma blanca símbolo de paz. Sin embargo, la palabra no es cosa; la relación simbólica no constituye una sustitución artificial de la realidad. Ella tiene su propia realidad. La función del símbolo consiste en servir de mediador entre dos sujetos que comparten simbólicamente la evidencia del objeto; o mejor dicho, la evidencia misma no es sino esa participación comunitaria. A diferencia de la percepción sensorial, la participación simbólica es crítica. Por esto el cometido de una crítica de la razón simbólica es doblemente crítico. O en otras palabras: el método es crítico porque es fenomenológico, y el sistema de la razón que de esto resulta es un sistema crítico, porque la propia razón funciona críticamente.

La evidencia del objeto (de que está ahí, y es como es, y tiene nombre propio) es apodíctica: no es una mera *impresión* que recibimos, sino un *acto* que ejecutamos. Un sujeto solo, a solas frente al objeto, no llegaría a captarlo sin salir de su soledad. Sale de ella en una relación de-mostrativa, ex-positiva, de-nominativa o apodíctica. Por la apódeixis, como acto simbólico, quedan vinculados el uno con el otro los dos sujetos: por la razón que se dan de la cosa hablando de ella. La cuestión es: ¿podrían vincularse ocasionalmente si no estuvieran ya constituidos como seres potencialmente vinculables por el don de la razón? ¿No será esta vinculación

originaria y ontológica la verdadera relación simbólica? Si esto es así, la evidencia que tenemos de cualquier ser está fundada en la índole de nuestro propio ser humano. Se confirma que el hombre es creador de símbolos porque es un *ser* simbólico. La razón misma es la verdadera razón ontológica de la afinidad entre el yo y el tú.

§ 37

Hablar es participar en el Ser. En el Ser ya estamos integrados desde luego; pero mediante la función simbólica, el hombre que pertenece al Ser logra que el Ser le pertenezca él. Esta posesión no puede ser solitaria. El acto de dar razón implica varios copartícipes. Los cuales, por esta capacidad de acción verbal, enriquecen al Ser que los posee: quienes hablan de los seres constituyen una forma eminente del Ser. Hay que considerar por tanto el simbolismo como acción y como cooperación.

La cooperación trasciende el momento en que el acto simbólico se efectúa. Hay productos de la función simbólica cuya influencia comunitaria es más duradera que la vida de sus autores. *Verba manent.* Por su contenido y su estilo, además de su idioma, las obras de Platón o las de Horacio son expresiones remotas, y sin embargo contienen la perdurable posibilidad de ser actualizadas de nuevo. Imaginamos que ha de haber una previa vinculación entre el autor y sus posibles lectores, por la cual éstos traspasan las barreras del tiempo. Entender lo que Platón comunicó a sus contemporáneos es recorrer el curso de la historia en sentido inverso. ¿Cómo puede efectuarse este recorrido?

El símbolo es histórico, pero no es de un solo tiempo. Es de todo tiempo porque es símbolo del hombre. Lo que fue presente puede re-presentarse. La tarea de descifrar los símbolos de la escritura cuneiforme parece puramente lingüística; pero la herencia que nos llega de tan lejos no es directa, y por esto la clave de esos caracteres no se descubriría sin las aportaciones de una arqueología que desentraña ciertos indicios sobre la forma de vida de quienes grabaron las tabletas. Las ciencias históricas efectúan una presencia del pasado. El hecho es patente; no lo es su condición.

¿Cómo es posible dialogar con quienes dejaron de ser? Para nosotros, la lengua y la cultura suméricas corresponden a una vida extraña. Con el estudio se desvanece la extrañeza, y viene en su lugar la comprensión.

El análisis lingüístico descifra el significado de los caracteres porque lo que éstos expresan primariamente es la comunidad humana: la forma, igual en todos, de un ser productor de símbolos inteligibles.

La comunidad ontológica de los hombres es prestablecida, pero sólo se manifiesta en la función simbólica, y ésta es diversificadora. El tránsito de un sistema simbólico a otro diferente requiere técnicas *ad hoc*, pero es posible por la básica comunicabilidad. Lo que se ofrece ante nosotros como caduco, como algo ajeno e irrevocable, es testimonio de una posibilidad humana, y por tanto propia. La propiedad es simbólica. Y así resulta que lo irreproducible es comprensible.

Sin una afinidad de ser, no podría efectuarse aquella comunicación que desborda la actualidad, y en la cual uno de los participantes quedó paralizado, sin posibilidad de decir ya nada más Hay que explicar de alguna manera el hecho extraño de que unos símbolos sean desusados y vigentes a la vez. Esta inclusión del símbolo en el dominio histórico-ontológico, aunque parece obligada, enriquece con nuevas dificultades la pregunta que hemos venido formulando en varias etapas de la investigación: ¿qué es, en realidad, el símbolo?

El propio símbolo verbal es una realidad. Pero es significativo que, cuando procuramos definirlo, el símbolo desvía insensiblemente nuestra atención hacia otra cosa. Viene entonces la pregunta complementaria: ¿símbolo de qué? Aunque sea de manera confusa, advertimos que el símbolo no se define por sí solo, como la mesa o el perro. Su ser implica una dualidad y una relación. No hay símbolo sin algo simbolizado, y esto puede ser algo actual y presente, o algo ausente y pretérito. Los propios sistemas simbólicos pueden ser también actuales o pasados. Ha de servirnos de guía, para transitar entre estas dificultades, tener presentes desde ahora dos acepciones relativas a la realidad simbólica: el simbolismo como *función* natural de la razón, y el simbolismo como nota constitutiva del *ser* racional que es el hombre.

Razón es logos; logos es verbo. Hay un específico lenguaje racional. Hemos de reconocer que la razón misma *es* lingüística. Nos parece que el pensar es un acto solitario, irreductiblemente individual. La expresión sería un acto posterior, que nos permitiría salir de nuestro encierro productivo de pensamientos. Pero ¿cómo se produjo eso que llamamos pensamiento? La soledad que requiere la producción de una obra científica es meramente higiénica: es una supresión de interferencias y perturbaciones exteriores. Ciertamente, el acto de pensar es subjetivo, y como tal

parece intransferible. Pero pensamos con palabras. Pensando a solas, el científico no está más solo que un hombre cualquiera cuando piensa en esto o lo otro, sin concentración ni rigor metódico.

En todos los casos, el símbolo verbal es una manera de tratar con la realidad. Esta manera verbal se observa incluso en el discurso "interior y silencioso" de que nos habla Platón, el cual contiene en sí mismo la inminencia de su declaración. La inminencia no es meramente fáctica. La presencia del interlocutor, siquiera potencial, está inserta necesariamente en el instrumento mismo del pensamiento, que es el símbolo lógico. Lo variable es el modo y la oportunidad de la comunicación efectiva. La comunicabilidad del símbolo es intrínseca: la razón *es* simbólica.

El símbolo requiere otro ser, además del que lo emplea. Y además de estos dos, la relación constitutiva del pensamiento incluye un término tercero, en el que todo el mundo recae, que es el ser comunicable. El algo en que se piensa y de que se habla se llama objeto. No lo es, sin embargo, tan sólo porque sea literalmente *ob-jectus*, puesto delante, sino porque es objeto o materia de comunicación simbólica, es decir, puesto adentro. La exterioridad de la presencia se convierte en interioridad. El símbolo produce la incorporación del ser de que se habla en los seres que hablan de él. Pero esto es posible porque los sujetos participantes están incorporados el uno en el otro. La relación simbólica radical es la que se establece entre ellos: la que está pre-establecida por su mutua conformidad ontológica. *La razón es simbólica porque el hombre es ser simbólico.*

Lo cual no significa nada más que sea productor de sistemas simbólicos. Lo que exige explicaciones es justamente el hecho de esa producción. La alteridad y la relación, que según indicamos implica todo símbolo verbal, es en este caso la alteridad del yo respecto del tú, la correlación ontológica entre el uno y el otro, y la relación de ambos con aquello que es otro porque es objeto de representación simbólica. Hablando de símbolos verbales, pensamos nada más en esta última relación, y no en aquella que la hace posible. Considerando a las dos, se confirma que en el mismo esquema del acto simbólico se combinan el simbolismo entendido como forma de ser del hombre, y el simbolismo como función lingüística o representativa.

La relación simbólica entre el yo y el tú produce esa incorporación de algo más, algo ajeno a los dos, a la cual llamamos objetivación. Nada es objeto sino en tanto que simbólicamente identificado y presentado. Los

filósofos llaman evidencia a esa posesión del ser, sin advertir que ella requiere reciprocidad o correspondencia de los sujetos objetivantes. La relación simbólica radical no es la que establece *cada uno* de los dos sujetos por su cuenta, sino la que el símbolo establece *entre ambos*. Es ésta la que permite la incorporación del ser ajeno. El ser no se posee sino como ser común. De lo cual se infiere, una vez más, que la razón de la razón es una razón de ser. La disciplina ontológica es necesaria porque la onto-logía es un don del hombre. Ninguna crítica de la razón puede arrebatarle, como filósofo, la capacidad eminente del simbolismo al que no renuncia nunca, como hombre, el ser que habla del ser. Hablar del ser es simplemente hablar.

Un ser definido por la facultad de hablar es ser simbólico; vale decir dialéctico. Porque la relación simbólica efectúa la unidad de los opuestos de varias maneras. En ella se conjuntan desde luego el yo y el otro-yo. Este segundo término es afín, porque es un yo; pero también es ajeno, porque es un otro. Existir, se dice, es co-existir. Coexistir es con-versar. Lo cual presupone ese otro término que es el no-yo: el punto terminal de la conversación. Claramente, lo conjuntado en cada caso no es tan sólo el ser de los creadores y usuarios del símbolo. Estos serían impotentes, o sea incomunicantes, sin el referencial común que, justamente, no es conjuntivo por naturaleza. La comunidad simbólica es dialéctica: por el logos, lo ajeno se convierte en lo propio, sin dejar de ser ajeno. La conversión es doble: el yo se apropia del tú, y ambos se apropian de algo que no es ni el uno ni el otro. Se trata de entender entonces que, si bien la ajenidad del tú respecto del yo puede salvarse simbólicamente, puesto que el uno y el otro son congéneres, en cambio persiste como incógnita la apropiación de algo heterogéneo que ambos llevan a cabo conjuntamente.

El hecho de que todo pertenece al Ser es evidencia inicial, aunque no definitiva. Desde antiguo, la filosofía tuvo que enfrentarse a la cuestión de la unidad de lo diverso. Pero éste era un problema de organización categorial, pues la compatibilidad "física" de las distintas formas de ser no ofrece duda. La cuestión se agudiza ahora, al presentarse en el contexto de una ontología de la comunidad simbólica. Se contempla el fenómeno de la unificación *activa* de los heterogéneos en cada operación dialógica; o sea *producida* por uno de los dos términos de la relación, sin intervención del otro. La compatibilidad es problema. El mecanismo dialéctico de la operación resalta en el análisis fenomenológico. Sin em-

bargo, la misma fenomenología dialéctica no consigue en este caso dar razón de la evidencia. ¿Cómo puede la razón, por sus propios medios, ensamblarse con lo que es irreductible a su ser?

Cuando en ciencia analizamos el ser de la cosa, no podemos siquiera establecer que es ajena en-sí, sin reparar en que no es ajena para-mí. Que la cosa es susceptible de convertirse en objeto de representación simbólica no causa dudas y lo damos por descontado. En rigor, el susceptible soy yo. La cosa es indiferente; yo no puedo permanecer indiferente ante su presencia. Para existir, necesito apropiarme de lo ajeno. Esta acción imposible es, sin embargo, la que efectivamente lleva a cabo el símbolo.

Desde luego, no la lleva a cabo ningún ser simbólico en soledad. Por la definición misma de los términos, simbolismo y soledad se excluyen mutuamente. Yo he sido conformado por la naturaleza y por la historia como un ser que da versiones simbólicas de otros seres. ¿A quién se las da? A ese ser ajeno y propio a la vez que es el otro-yo. La relación simbólica que conjunta el yo y el tú acentúa la singularidad de cada uno. Esta es otra faceta dialéctica: expresar es distinguirse; sólo nos distinguimos en acciones comunitarias.

La comunidad de la razón, que es la comunidad ontológica del yo con el otro-yo, es justamente la que está comprometida; pues los participantes se distinguen, por sus propios actos simbólicos, respecto de aquello que es materia de su misma relación. Algo extraño al hombre ingresa en la comunidad humana; y no ocasionalmente, sino como componente necesario.

La paradoja de un hecho no aclarado: la conversación es una incógnita. Pues la conversación produce una conversión. El verbo conversar proviene de verter: en latín *vertere* y *convertere*. ¿Qué es lo vertido o convertido en el acto dialógico? El hombre, con sus símbolos, convierte en posesión suya todo lo que se pone a su alcance. La posesión es efectiva justamente porque no es exclusiva. El ser que se posee es el que se ofrece con la razón que se da. En esta operación retenemos y entregamos a la vez. Pero el ser mismo del cual damos razón no puede convertirse: no pierde su autonomía ontológica en la operación simbólica.

Los interlocutores quedan afectados, o sea convertidos de alguna manera, según el contenido de la conversación. En realidad, son conversos constitutivamente: destinados por la forma simbólica de su ser a convenir el uno con el otro, y ambos con el ser. Los demás seres no poseen la facultad congénita de conversión. Y sin embargo, la presencia en el orbe real de un ser que habla del ser confiere a todas las cosas una es-

pecie de disposición pasiva, inexplicable porque no está incluida en su esencia. Inexplicable y a la vez indispensable. El yo y el tú se requieren mutuamente para ser lo que son, y para alcanzar el ser ajeno. Ambos requieren este ser para llegar el uno al otro. Pero el ser ajeno no requiere nada para ser lo que es. La doble dependencia es el motivo de la perplejidad. Pues el habla es justamente aquello que abre una brecha entre el nos-otros y lo otro. La alteridad del ser no-humano implicaría in-comunicación. A pesar de lo cual, es un hecho que el no-yo es comunicable.

No hay ningún símbolo aislado. Es patente que el símbolo se relaciona con otros símbolos, formando sistemas orgánicos y dinámicos. Esta concordancia interna, o lingüística, remite a otra que es más radical. La capacidad aprehensiva o posesiva del símbolo está implícita en lo que la filosofía ha llamado tradicionalmente adecuación: conformidad de un logos con un objeto. Decimos que la posesión siempre es comunitaria. Sin embargo, el ser del logos y el otro ser no constituyen comunidad: son esencialmente in-conformes o in-adecuados. La idea de adecuación tiene que revisarse, como ya había advertido Heidegger; pero no debe eliminarse. Pues aunque sea problemática la conjunción simbólica, ésta no reúne nunca *un* sujeto con *un* objeto. El planteamiento riguroso del problema impone el reconocimiento de una previa adecuación: la que el símbolo establece entre los interlocutores. Si éstos no fueran literalmente con-venientes, el problema de su relación con lo ajeno no se plantearía siquiera. Ciertamente, la claridad con que el yo y el tú aparecen como congéneres proyecta una sombra sobre su conformidad con los heterogéneos. El problema no se entiende si no se precisa su carácter enigmático.

En una frase sorprendente y memorable, Platón nos dice en el *Banquete* que "el hombre es el símbolo del hombre". Por primera vez en esa obra, se establece la afinidad del yo y el tú en términos ontológicos. La tradición religiosa ha permitido que arraigasen en el lenguaje ciertas fórmulas que expresan ese sentido de afinidad. Decimos que el tú es un "semejante", que es el "prójimo". Esta proximidad no es fáctica o eventual. La comunidad de los individuos está predispuesta, y se efectúa en la comunicación. Por esto considera Platón que el yo y el tú son complementarios. Ninguno de los dos es unidad completa. El vocablo símbolo indica la complementaridad.

La relación simbólica no es solamente la que se establece entre el yo y el tú. Mediante el símbolo expresivo, cada uno de los dos se aproxima a sí mismo. Se aproxima porque se desdobla. *El yo es su propio ser com-*

plementario. Pues ¿qué otra cosa significa decir que el hombre se expresa? La expresión de cada cual es su ser en acto. El discurso simbólico es el curso de la existencia. El ser se hace expresando, lo cual implica la constante dualidad de la potencia interna de ser y la acción efectiva. Esta dualidad interna es la que nos autoriza a decir que cada cual es símbolo de sí mismo. La unidad interna en la dualidad se combina con la unidad simbólica del yo y el tú: cada uno es la potencia del otro.

En cada acto simbólico, la complementaridad del *ego* y el *alter ego* y la complementaridad del *ego* consigo mismo se requieren mutuamente. Decimos que el ser es expresión. Expresión es comunicación: relación entre afines. Los interlocutores son afines, o sea simbólicos, porque es simbólico el ser de cada uno respecto de sí mismo. No en el sentido de que se representa simbólicamente, sino en el sentido de que su acto de ser es un acto simbólico. El hombre se hace dándose a conocer.

Nadie se da completo porque nadie es completo. Platón diría que al ser de cada cual siempre le falta algo: algo que está en el ser ajeno. Pero también le falta algo que está en su propio ser: le faltan los actos entrañados en sus propias potencias ingénitas, y en las posibilidades adventicias. En todo momento de la existencia, las posibilidades son más abundantes que las actualidades. Por esto, cuando el tiempo de vida se va acabando, la mengua de posibilidades produce una mengua de la virtud simbólica; como si el anciano fuese menos símbolo de sí mismo: ya no se da a conocer porque ya está dado, casi entero.

La existencia del ser humano es una continuidad simbólica. El estado actual de cada uno embona o es conforme con los anteriores. La conformidad implica la diferencia: cada estado es símbolo de los pasados, y hasta de los futuros. Esta unidad dinámica y simbólica del ser que se va desdoblando para ser lo que es, se produce en el seno de una unidad exterior y superior: la comunidad humana, donde se producen las variaciones del simbolismo interindividual.

Pero ¿cómo llegamos a advertir que un individuo es símbolo de cualquier otro? Cada estado existencial de un hombre es símbolo de un estado ajeno, y recíprocamente. *El yo se simboliza a sí mismo en el tú.* Quiere decir esto que el tú es una posibilidad del yo. Con esto se modifica dialécticamente la alteridad de cada uno respecto del otro. Pues el otro-yo queda automáticamente incorporado al yo, en tanto que es una posibilidad *propia*.

La complementaridad no requiere coincidencia. En la correlación simbólica, "yo no soy como tú" vale tanto como "yo soy como tú". El ensamble de los dos se produce en un "como" variable. De suerte que el tú es complementario porque su presencia externa representa una diferencia que el yo reduce, al reconocer en el tú un posible yo. La filosofía se ve obligada a formular en términos abstractos este mecanismo simbólico y dialéctico de la complementaridad. En la vida, cualquier hombre examina a los demás en su contorno y se percata de que lo que son (y lo que no son) constituyen alternativas de su propio ser y hacer.

El análisis lingüístico puede aclarar la idea platónica inicial de complementaridad, lo mismo que sus necesarios desarrollos. En griego se llamaba symbolon a cada una de las dos partes en que se dividía un astrágalo, o cualquier objeto apropiado, con el fin de que sirvieran de prendas de identificación recíproca. Ninguna de las dos partes tenía valor propio o sentido independiente. Cada una depende de la otra, es decir, de su eventual conjunción con ella. Ambas adquieren carácter simbólico con su separación, y en cierto modo lo pierden cuando se conjuntan, restableciendo la unidad escindida. El símbolo es una credencial infalible. Todavía hoy, como antaño, se emplea este recurso en ciertos convenios cuyo cumplimiento debe aplazarse, y confiarse a unos representantes. Por ejemplo, el enviado es portador de una prenda de garantía, una pieza que, cuando se ensambla con la pieza complementaria que está en posesión de la otra parte contratante, lo acredita como digno receptor de un mensaje o unos valores.

Platón transfiere estas nociones a la ontología del hombre, pero no instrumenta con ellas una ontología de la razón simbólica. Lo central en su teoría era la concepción del hombre como un ser mermado, que se complementa a sí mismo con el otro en el proceso de la coexistencia, mediante la relación simbólica de complementaridad. Decimos "mediante", aunque en rigor no hay mediación, sino un contacto más directo aún que el del cuerpo con el cuerpo. Pero la crítica de la razón tiene que atender ahora al inter-mediario: la realidad, que es mediadora necesaria entre los interlocutores, y al mismo tiempo interruptora de la comunicación directa.

Habría que explicar cómo es posible que la palabra simbolice algo que no es complementario: algo que pertenece a un orden real diferente. El hecho es que no lo simboliza: no hay nexo ontológico entre los términos de la relación. El problema, por tanto, tiene su meollo en aquella diferencia de ser. La cual no debiera existir, para que el símbolo fuese, como

es efectivamente, comunicativo. A pesar de que no sea debatida, esta aporía es una cuestión decisiva para la fundamentación de la ciencia: presenta la inaccesibilidad de lo real en un nivel de gravedad más honda que el idealismo.

En el idealismo, la certidumbre del mundo exterior era ilusoria porque el tú era inaccesible para el yo. Pero el problema es grave justamente porque el tú *no* pertenece a la exterioridad, y la evidencia de lo "exterior" es común y primaria. El dinamismo del pensamiento se produce entre unos términos dotados de real con-veniencia. La relación la establece el símbolo con el símbolo, el hombre con el hombre. La mediación entre los dos está predestinada. El enigma es el ser inter-mediario.

La cosa no se entiende; se entiende el mensaje racional sobre la cosa; se entienden los hombres, produciendo un repertorio de símbolos significativos y expresivos que les permiten mantenerse vinculados unos con otros. En verdad, su propia naturaleza simbólica los obliga a buscar vinculaciones, porque éstas nunca son definitivas, y es necesario reiterar el acto simbólico. La existencia es el curso de tal reiteración.

Esto indica que el logos contrae originariamente la misma insuficiencia que aqueja al ser que lo ejercita. Cabe decir que el logos remedia con su función dialéctica su propia condición de entidad incompleta: la palabra requiere otra palabra ajena (como el yo requiere el otro-yo), y este requerimiento es el nexo comunitario sin el cual ninguna de las dos tendría sentido. El sentido es siempre con-sentido.

Se confirma de este modo que la situación de soledad no suspende la vinculación simbólica. El yo es un interlocutor de sí mismo: contiene la *potencia de ser de otra manera* que lo obliga a contemplarse como distinto de lo que es. Además, esta potencia la ve actualizada en el ser ajeno, aunque no entable relación social con él. El otro-yo es como un modelo existencial del yo. Modelo no es paradigma, sino símbolo de humanidad. Como quiera que sea, que actúe, o que hable, cada uno es símbolo de un otro en tanto que cada cual actualiza *lo humanamente posible*. Sobre la base de esta posibilidad común puede un hombre apropiarse del modelo ajeno: llevar a cabo el intento de "ser como" es el otro en su actualidad. También puede rechazarlo, dando lugar a un "no ser como". Pero cuando yo decido no ser como tú, estoy negando algo de mí mismo: no podría rehusar la posibilidad ajena si ella no fuese *posiblemente mía*.

Estas son posibilidades existenciales, y por tanto contingentes. Cuando el yo acoge al otro efectivamente, en el acto dialógico, la aprobación o desaprobación no desvirtúan el hecho de que el recién llegado, al iniciar el trato, encuentra indefectiblemente su lugar dispuesto en la pre-disposición ontológica del receptor, y recíprocamente. La cualidad de la recepción es indiferente: no importa que sea amistosa u hostil. Todo trato es un con-trato, incluso la más beligerante enemistad. Esta reciprocidad es una auténtica symbolé: la juntura lógica y existencial de unas partes que ya son ontológicamente contratantes. Lo que se llama el trato humano es siempre una relación de ser a ser, efectuada con símbolos verbales.

No ha perdido virtualidad la idea platónica del hombre como entidad incompleta; idea que es medular en ontología general, y no sólo en la específica ontología de lo humano. Igualmente fecunda es la teoría de la complementaridad del yo y el tú. El hecho de que esta complementaridad la expresara Platón con el término symbolon era casi inevitable, dado su significado usual en Grecia. Pero, partiendo de ahí, también era inevitable para nosotros poner atención en los significados actuales de esa palabra: a través de un análisis de la función simbólica, se podría llegar a una ontología del logos. Este designio (que era más bien una forzosidad impuesta por la situación revolucionaria) proporcionaría la base ontológica de toda teoría del lenguaje; la base ontológica de las inter-relaciones humanas; y finalmente, la base ontológica de la razón científica.

§ 38

La insuficiencia del ser simbólico es una forma singular de contingencia. Pues contingencia es privación de intrínseca necesidad, pero un ente puede ser in-necesario y a la vez completo en sí mismo, como la gacela o el roble. No lo juzgaríamos insuficiente, pues no le falta nada para ser lo que es. El no poder hacer nada para alterar la forma de ser recibida es una plenitud; la limitación es positiva. En cambio la insuficiencia del hombre, que es negativa, trae consigo la capacidad de completarse: es promotora de unos actos que incrementan el ser, y que están vedados al ser completo. Al hombre siempre le falta algo, siempre puede hacer algo para sí mismo, junto con el otro, y de la relación simbólica nace la historia. Su ser contingente entraña el poder ser más (o menos) y el dinamismo de esta dialéctica interna en el ser y el hacer no aparece en ninguna otra forma de ser.

Sin verdad no hay historia. El hombre es el único ser al que le falta ser. Su existencia es acción y ésta requiere la verdad. Decimos que el hombre es el símbolo del hombre porque el otro completa lo que cada uno ya tiene, que es el ser. La verdad es la vía de esta conjunción del yo con el tú. Es simbólica por esta virtud conjuntiva, y no sólo porque se exprese con símbolos verbales. El hombre es el ser de la verdad porque ya la obtiene en el acto de hablar. Pero necesita más verdad, así como tiene ser y necesita ser más. La historia es símbolo del hombre.

¿Cuál es la verdad que ya se tiene, y que es condición de las verdades buscadas y encontradas? Es la verdad primaria que contiene el símbolo con el cual nombramos a la cosa; la que contiene, antes del sustantivo y del verbo, el pronombre demostrativo con el que señalamos la presencia de la cosa; es la verdad que empieza a insinuarse, aún antes de la expresión simbólica, con el dedo índice que apunta hacia esa cosa y la separa del resto. La crítica de la razón ya no puede limitarse a establecer los procedimientos que permiten *llegar* a la verdad. Será una crítica de la razón simbólica porque demostrará que la relación del yo con el tú, como relación simbólica, es una relación *verdadera.*

Pregunta el filósofo: ¿cómo es posible la verdad? Se refiere a la verdad científica. Dando un paso hacia atrás, para llegar a la base, debiéramos preguntar: ¿cómo sería posible la existencia sin verdad? El hombre existe en el régimen de la verdad. Porque tener la verdad es tener el ser: una posesión primitiva que se comparte simbólicamente; que no puede caducar como las verdades que se buscan; que no disminuye en la ignorancia de la cosa que requiere una razón.

El ser que se tiene en la verdad primaria del logos no es sólo una presencia, sino un orden: lo que existe siempre es, y siempre cambia, katá logon. El logos comunicativo implica ese logos universal. Pero, respecto de cada cosa, es preciso averiguar katá tina logon: cuál es su particular razón. Ésta es la razón que se da, cuando se encuentra. Pero la búsqueda de la verdad presupone la razón que se tiene, la verdad que se tiene, el ser que se tiene.

El Ser es la base del régimen de la verdad. Asociamos la idea de base a la de profundidad. El fundamento no sería inmediata y universalmente accesible. Vemos, por el contrario, que lo básico es superficial. Hablando del alma y de sus límites recónditos, dice Heráclito que ella tiene una razón profunda: bathum logon (B 45). En el *Teeteto*, Platón emplea la misma palabra para reconocer la profundidad en el pensamiento de Par-

ménides (183 e). Hay razones de ser profundas y pensamientos profundos. Todo lo que pensamos y decimos se basa en el ser de la razón, y ésta en el ser del cual se puede dar razón. Primero es el Ser; luego la indagación de las formas de ser, la cual requiere una penetración profunda. La base misma, sin embargo, carece de profundidad: el Ser está a la vista.

Y hay que entender que esa base del régimen de la verdad también es base de la vida humana, no sólo de la vida filosófica y de la verdad científica. Así como el ente tiene su particular razón, porque está basado en la razón universal, así también el ser del hombre, que es su vida, tiene su base en *su* razón, o sea en el atributo racional que define su ser. La pregunta ¿qué es el hombre? se contesta a sí misma. El ser que puede interrogar acerca de su propio ser queda definido en la interrogación. Pero cuidado con lo que esto implica: el yo sólo puede preguntar sobre sí mismo porque es ser simbólico: porque no está solo.

La experiencia nos dice que el hombre actúa muchas veces sin razón. Este es el privilegio distintivo del ser de la razón. La arbitrariedad, la obstinada renuencia a admitir la verdad, no niegan sino que confirman la naturaleza racional del hombre. Sin razón no se puede ir contra la razón. Y aún entonces la relación simbólica persiste; la razón define a la sinrazón; el "contra" es comprensible por aquello a lo que se opone. La existencia no es katá logon por elección; es racional katá physin, por naturaleza. Pero hay que precisar las nociones de basis y de physis para comprender el simbolismo.

La palabra griega basis contiene la raíz ba, como el verbo baino, que significa caminar, subir, poner el pie en algún lugar firme. El sustantivo latino *basis* tiene los mismos significados: designa el escalón, el pedestal, aquello en que algo descansa o se apoya. En el *Timeo* (55 e) Platón habla del lado del triángulo que puede considerarse su base más estable. Abundan en la obra platónica los pasajes en que se formula una pregunta que debía ser usual: tina logon, epí tini logon, o sea, de acuerdo con qué razón, por qué razón. Esto quiere decir: sobre qué base. Es inherente al logos estar basado en la physis. Así, en el *Gorgias*, se establece una distinción entre la techne y la práctica empírica. Esta última no ofrece una razón de la cosa, de su physis, como debe hacer la techne. Por carecer de tal base, la praxis empírica es álogon.

En sentido radical, o sea universal ¿a qué llamaremos base? La propia razón nos asegura que *es* base aquello que no *tiene* base. La base es primi-

tiva: no puede a su vez basarse en nada. Digamos entonces, empleando la mayúscula, que el Ser es la base porque no tiene razón de ser. Sólo tiene razón de ser lo basado. Decimos en filosofía que todas las cosas que existen son contingentes: no tienen base propia porque dependen unas de otras. Su base sería algo ajeno. Pero, en rigor, lo contingente es lo único *realmente* fundado. Su ser no tiene otra base que el simple hecho de ser. Y para cada una, la physis es razón de ser inmediata: denota la forma de ser.

La physis es universal, en tanto que todo lo existente tiene physis; y es particular o múltiple, en tanto que por ella se distingue cada cosa de todas las demás. El Ser no tiene physis: no se distingue de nada. La razón simbólica no puede definirlo. La physis se define porque es propiedad de lo finito. En cambio, la presencia del Ser no requiere una razón, porque es la razón última de todo lo que es, incluyendo el ser de la propia razón. La razón se basa en el Ser; y como todo lo que está realmente fundado, ella tiene su physis distintiva. La physis de la razón es simbólica.

Traducimos physis por naturaleza, siguiendo a los latinos. Con esta palabra designamos la unidad orgánica de todas las realidades no humanas. El término, sin embargo, sigue designando la índole de cada cosa, su propiedad distintiva. Más tarde, el significado se va restringiendo: llamamos físicas a las cosas que pertenecen al orden de ser de la naturaleza, y específicamente a las inorgánicas. Por esto, cuando no alude a una de las dos formas del Ser, la palabra naturaleza requiere un complemento: naturaleza ¿de qué? El qué es la physis de la cosa. No es lo mismo la *natura* que la *natura rerum*.

La physis del hombre es lógica o simbólica. Su fisicalidad no implica por tanto una equiparación con el ser natural, sino justamente lo contrario. Por *su* naturaleza distinguimos el ser humano del ser natural. Pues debe entenderse que la physis no es el ser, sino el modo de ser. Alguna vez los filósofos han confundido ontos con physis porque inevitablemente, toda cosa que existe presenta las determinaciones inherentes a su physis. Pero la physis es diferencial, mientras que el hecho de ser es indistinto.

Lo básico es el hecho de que Hay Ser. La presencia del Ser es una *presencia física*. Pero así como la naturaleza tiene su physis, y lo humano tiene la suya, el Ser carece de ella, puesto que es base de todas. La presencia física del Ser significa: el Ser se da en una multiplicidad de presentaciones físicamente diferenciadas. Podemos hablar del Ser con fundamento porque él no tiene fundamentación. Y hablamos del ente con

fundamento porque su physis se funda en el Ser. El Ser no tiene base.

En la última etapa de su vida filosófica, Heidegger se incorporó a la revolución que produce el reconocimiento de la presencia del Ser. La parousía, que aquí entendemos como omnipresencia, es en efecto la verdad primera. Esta contribución tardía es valiosa, por el buen camino que toma, aunque no se juzguen aprovechables sus especiales derivaciones. La fórmula alemana *Es gibt Sein* (escrita con mayúscula en el pronombre neutro) traduce literalmente la fórmula Hay Ser (con mayúscula en el verbo haber). En francés puede decirse *Il y a de l'Etre*; o en inglés *There is Being*. Este adverbio *there* retiene un sentido demostrativo, que realza la presencia e implica un ofrecimiento; así en la expresión *there you are*, he aquí, ahí tienes. El tener está envuelto en el haber, como ya en el latín *habere*. Los haberes son las posesiones. El Ser es absoluto porque, siendo lo único que hay, es lo que todos habemos o poseemos.

El sustantivo *Geben* significa en alemán donación. Lo que hay es lo que se da, y lo que se da es lo que se tiene. El sentido de existencia y posesión que tiene nuestro verbo haber no lo expresa Heidegger con el verbo *haben*, que significa lo mismo, sino con ese verbo *geben*; el cual presta a la fórmula *Es gibt Sein* un matiz complementario: no sólo hay Ser, sino que el Ser se da. En la fórmula española Hay Ser, el verbo indica a la vez el haber y el tener. Se tiene el Ser porque hay Ser; pero se tiene porque se da. La implicación queda al descubierto en múltiples expresiones. Por ejemplo, cuando decimos: este fruto no se da en la comarca, se da el caso. El darse o no darse equivalen a existir o no existir. Por lo mismo, el hecho de que Hay Ser equivale a darse el Ser.

El Ser es dato. Esta gratuidad universal hemos procurado que adquiriese el debido realce desde que empezamos a hablar del hecho de que Hay Ser. Pues, más que ningún otro hecho, más aún que la facticidad de la physis, éste es el hecho eminentemente irrecusable: el dato insoslayable al cual nos referimos simbólicamente cuando hablamos de la cosa y de su physis. El Ser es lo dado en todo lo que puede darse.

En griego se llama dosis a la acción de dar, como en latín *datio*. El antídoton es lo que se da en contra de algo: es un dato contrapuesto a otro dato. El Ser no tiene antídoto. Por esto es la base igual de todos los datos. Digamos que la physis es la dote (*dos, dotis*) que el ente recibe del Ser. El ente es *dotatus*, dotado de Ser. El Ser no está dotado: ¿de dónde recibiría su dote? El Ser es condición del ser: *conditio* tiene la misma raíz que el verbo *dare*. También es un compuesto de la raíz *do*

el verbo *dedo*, que significa el acto de dar de una vez por todas, de librarse o entregarse por completo. Lo cual es propiedad del Ser, pero no de la physis del ente.

El Ser es dato universal; que quiere decir: es posesión universal e igual. La physis también es dato: está dada en el ente, pero su posesión es condicionada. La forma requiere indagación. Hay, desde luego, una aprehensión preliminar de la forma física. No se podría hablar de algo presente sin atribuirle alguna nota que responde a la pregunta sobre el qué. Pero la physis verdadera permanece muchas veces en estado de incógnita, hasta que la ciencia consigue despejarla. Lo que sabemos siempre, indefectiblemente, es que toda cosa dada, por el hecho de ser, tiene su physis. En el logos, o sea en el hombre, la physis simbólica se da inmediatamente, sin necesidad de indagación. La pregunta ¿quién eres tú? presupone la verdad del tú como un otro-yo: el otro es el complemento simbólico.

Pero la physis no es tan sólo forma de ser. La forma implica el origen. Para los griegos, aun antes de la filosofía, la noción de physis indicaba lo que el ente es, y por tanto lo que no es; al mismo tiempo, aludía a su origen y su cambio. Para saber lo que algo es, averiguamos de dónde viene. La physis responde a la textura y a la procedencia. El ente vino a ser y dejará de ser. Pero esta muerte "física", en cada uno, está determinada por la constitución originaria. Si no todas las existencias terminan de manera igual es porque empiezan y cambian de manera diferente. La diversidad en las formas de ser es irreductible, y determina a su vez la pluralidad de ciencias. Las cuales son formas de la razón simbólica, y se atienen con fidelidad a las distintas procedencias y los finales de las cosas.

La misma palabra *natura* entraña la idea de nacimiento. Tiene physis lo que vino a ser. La primera acepción del verbo phuo es poner delante, producir, originar, y de ahí generar o engendrar. La evolución semántica de *natura* es paralela a la de physis: desde el significado de origen, nacimiento y crecimiento, se pasa al de la forma peculiar de lo que se origina y cambia. Las lenguas romances, y aun otras, heredan con ligeras variantes las significaciones de *natura*, y de los verbos emparentados. El verbo *nascor* designa el acto de nacer: la aparición de algo producido (y que, por tánto, no se hallaba antes en el orbe del Ser). *Nativus* es lo que ha nacido, y por ende la propiedad que se recibe al nacer. Así también, *natio* es el nacimiento: fenómeno "natural" que siem-

pre es singular. Después, con sentido gramaticalmente restringido, pero ontológicamente más amplio, la *natio* es una entidad nueva, formada por el pueblo nacido en un mismo lugar; o sea la nación, entendida como la comunidad de una particular estirpe humana.

Cognatus significa consanguíneo (como el griego jyngenés), por oposición a *affinis*, que designa al emparentado por alianza. De suerte que, cuando decimos que la relación simbólica tiene que efectuarse entre términos ontológicamente afines, esta palabra indica sólo un aspecto de la *convenientia* entre esos términos. Aprovechando la etimología, podemos precisar el simbolismo de esta manera: la relación concreta entre el yo y el tú es relación de afinidad, en tanto que es adventicia. Pero esta afinidad ocasional, contractual o fáctica, es posible porque cada uno de los contrayentes es físicamente *cognatus* del otro. La consanguinidad no es pura metáfora: expresa la comunidad física, ontológica, del yo con el otro-yo. Como cuando decimos que esos dos entes pertenecen a la misma familia ontológica. La *natura rerum* permite al yo y al tú (en rigor, les impone) una relación simbólica. Ambos constituyen una entidad fisio-lógica debido a que su physis es precisamente lógica.

Decimos: physis es naturaleza y origen. El ser nace. Algunos seres son reproductores, y lo que puede nacer de ellos configura su forma de ser: define su physis. La pregunta se endereza al ser del hombre. El hombre se reproduce; pero además produce, y el producto que nace de su ser no es un ser igual. Es algo suyo, y a la vez distinto. El hijo sólo es producto fisiológico. El hombre se reproduce en su descendencia. Pero como la physis del hombre es lógica, puede decirse con igual propiedad que él tiene una descendencia simbólica: que se reproduce a sí mismo en sus producciones expresivas. Es el ser del hombre el que re-nace cuando nacen de él esos productos lógicos que constituyen la materia de su historia. La historia es un constante renacimiento simbólico.

§ 39

La relación simbólica es esencialmente positiva. El habla versa por necesidad sobre algo real, compartido por los interlocutores. No hemos dilucidado todavía las condiciones de esta participación, cuando lo comunicado es algo ontológicamente extraño. Por el momento, basta el hecho de que el ser es comunicable. ¿Cómo puede comunicarse el no-ser?

La cuestión de la negatividad, planteada en el Capítulo anterior, reaparece ahora en relación con el acto simbólico. El no-ser se predica del ente. Pero también formulamos proposiciones negativas respecto del Ser. Hay algo que el Ser no es: no podemos atribuirle ciertas notas que sólo convienen al ente. En orden de jerarquía, ésta es la primaria negatividad ontológica: la que está incluida en la comprensión de lo absolutamente positivo. Lo cual es motivo de perplejidad. El Ser es omnímodo. ¿Qué es lo simbolizado, cuando se dice que el Ser *no es* esto o lo otro?

Que el Ser es unívocamente positivo significa que carece de alteridad. Sin embargo, decimos que el Ser no es finito, y que por tanto no puede definirse; que no es temporal y cambiante; que no tiene physis. Desde luego, el Ser y el ente no se confunden. Pues bien: no hay distinción sin negación.

Decimos que el Ser no está sino en el ente. Esta negación no niega nada, y sin embargo tiene sentido: significa que el Ser está en todas partes. Toda negación implica una afirmación. Lo afirmado en este caso es la omnipresencia del Ser. El hecho elemental de que donde quiera que miremos se halla el Ser, entraña otras verdades: la absoluta imposibilidad de un vacío del Ser, y la equivalencia de Ser y realidad. La positividad resalta en la doble negación: el Ser no puede albergar el no-ser; no puede estar situado aparte de lo real.

Nos percatamos así de que las proposiciones negativas cuyo sujeto es el Ser no niegan nada de él. Son expresiones simbólicas invertidas, en las cuales lo negado se refiere al ente. Decimos que el Ser no es temporal y contingente. Lo que esto significa es que el ente carece de la eternidad y necesidad que son notas unívocamente positivas del Ser. De suerte que las declaraciones negativas por su forma son positivas, en tanto que impiden confundir el Ser con ninguno de los entes en que él está presente. El hecho de que el Ser es la totalidad de lo real (¿pues qué otra cosa sería?) no lo obliga a compartir las notas de ningún ser, que siempre son restrictivas.

Por la misma razón, ningún ente puede compartir las notas propias del Ser, cualquiera que sea la eminencia que le atribuyamos, y ésta sí es una negación ontológicamente significativa. Las limitaciones de lo que existe no se captan tan sólo en la coexistencia: en la correlación forzosa de cada cosa con otras cosas. Se capta la limitación sobre el fondo de lo ilimitado. Ninguna representación simbólica de lo determinado sería posible sin la certidumbre implícita del Ser indefinible. La experiencia co-

mún da por sentada esta condición básica. Los hombres *perciben* que el Ser subsiste cuando algo deja de ser. Hablamos de la fugacidad de todas las cosas. Esta comprobación entraña un contraste: el Ser no es fugaz. Pues experimentamos siempre su presencia; su ausencia, por definición, no podemos experimentarla.

La absoluta positividad del Ser es evidencia racional, pero no es un postulado de la razón. Es vitalmente efectiva, aunque no se exprese, y no se devalúa cuando se expresa en términos negativos. La distinción entre Ser y ente es manifiesta en este punto. Podemos decir que el ente *es* posible. Esta proposición afirmativa envuelve negación: representa el ser mermado de lo que *sólo* es posible. Sin duda, la limitación es esencial, y como todo lo definitorio es positiva. Por esto la representación simbólica del ser-determinado conjuga las afirmaciones y las negaciones con alcance ontológico. En cambio, el Ser no se define porque es unívocamente positivo. Lo cual no impide que digamos, con plenitud de sentido: *el Ser es imposible*. Porque esto no significa que no puede ser, sino que es intrínsecamente necesario. Esa imposibilidad es positiva, mientras que es negativa la posibilidad de ser o no ser, que es inherente a cualquier cosa real. No es posible que el Ser deje de ser. Lo captado simbólicamente en el no-ser del Ser es su omnitud y su eternidad.

El análisis fenomenológico del simbolismo permite desechar de una vez aquella porfiada pregunta del filósofo: ¿en qué consiste Ser? Lo que suscita esta pregunta es justamente lo que la invalida: es la inalterable *consistencia* del Ser. Consistencia es estabilidad: el Ser consiste en su propia permanencia. Cualquiera sabe muy bien lo que es el Ser: es lo que se encuentra ahí, lo que se encuentra siempre, lo único que se encuentra, aquello de que se habla, aquello sin lo cual no se podría hablar. El filósofo debe reconocer la positividad absoluta: el Ser es la materia invariable de toda relación simbólica, incluida la afirmación del no-ser.

Lo mismo sucede con la pregunta que interroga por el sentido del Ser. El sentido de la palabra Ser tienen que dilucidarlo los filósofos porque ellos mismos le han dado múltiples sentidos. Hay que descartar la pregunta sobre lo que no tiene respuesta. El Ser no tiene sentido. Quiere decir esto que el hecho de ser significa siempre lo mismo; o sea que no *significa* nada: es pura evidencia primaria y común. Sólo tiene sentido lo que puede tener más de uno.

Tiene sentido el ente porque es múltiple, diverso, limitado, contingente, correlativo. Tiene sentido el ser con minúscula, en tanto que puede

ser de otra manera, y en tanto que se distingue de otra manera de ser. Cierto es que, hablando rigurosamente, sólo *tiene* sentido el ser que *da* sentido, o sea el hombre: el que existe cambiando su propio ser. Pero cabe decir que la multivocidad se inserta donde hay multiplicidad. Definimos unívocamente el caballo. La univocidad es abstracta, pues en el orden concreto tenemos que distinguir entre una manera de ser que es el caballo de labranza, y otra manera que es el caballo de carrera. La definición tiene que completarse con otras determinaciones reales, para saber en qué sentido se emplea el símbolo caballo.

La posibilidad de ser de otra manera no se halla en el Ser mayúsculo. Por esto es errónea la opinión, diseminada desde la antigüedad, según la cual el Ser no es unívoco. Desde luego, ser esto no es lo mismo que ser aquello. Pero es manifiesto que ningún ser *es* más que otro ser; que en el hecho de ser no hay gradaciones ni distinciones. Sólo hay distinciones en la forma de ser: en el nivel de los entes, no en el nivel del Ser. La cuestión del sentido aparece cuando el no-ser se combina con el ser, y contribuye a definirlo. La diversidad en las formas de ser genéricas e individuales produce la diversidad en las formas de no-ser. Esto quiere decir que el no-ser no tiene siempre el mismo sentido. La afirmación y la negación dependen dialécticamente de la naturaleza de esto o aquello. Esto es un caballo, y por tanto no es un asno; este es un caballo de carrera, y por tanto no es un caballo de labranza. *El Ser no es dialéctico*: es unívoco, o sea que no tiene sentido. Dialéctica implica relación, y no existe ningún "otro" que constituya una posibilidad diferente en el seno del Ser, ni frente a él. En suma: sólo es multívoco el *Dasein*, nunca el *Sein*.

Por consiguiente, el no-ser no es unívocamente negativo, y no puede negar nada de lo unívocamente positivo. La razón dialéctica permite explicar la mediación entre el ser y el no-ser, y la posibilidad de una mediación simbólica entre el yo y el tú respecto de lo que *no es*. Pues el no-ser se adscribe al ser: es un fenómeno, y en él aparecen conciliados la negatividad del *no* y la positividad del *ser*. El no-ser unívoco no es símbolo auténtico: es mero *flatus vocis*.

No es problema la multivocidad del no-ser. El no-ser unívoco es la Nada. Con esta noción la filosofía ha proyectado una sombra en el tema de la participación simbólica de lo negativo (es decir, de lo positivo que se expresa negativamente). Desde luego, hemos de tomar en cuenta que existe la palabra nada; y puesto que todos la empleamos, algún sentido

ha de tener. Pero, en tanto que representaría la negación total, sería totalmente un sin-sentido. ¿En qué pensamos, pues, cuando decimos "nada"? No existe entre esta nada y la Nada una relación paralela a la del ser y el Ser.

La lengua francesa posee dos vocablos para significar la nada. Esta ventaja insólita ayuda a marcar la diferencia capital: *rien* no es lo mismo que *Néant*. Gramaticalmente, la diferencia consiste en que el *Néant* es sustantivo, mientras que *rien* es pronombre indefinido. Por esto, si el filósofo se siente obligado a hablarnos del *Néant*, no puede hacerlo figurativamente o a la ligera. No puede, por ejemplo, aludir a *una* Nada, como si pudiera haber varias. Aunque éste es un falso concepto, su empleo entraña compromisos de rigor y consecuencia. La Nada es auto-destructiva, porque sólo es concebible como universal y unitaria, igual y total, absoluta y unívoca. Imaginariamente, posee todos los atributos del Ser al cual niega.

En cambio, para el hombre común, la nada es particular, concreta y multívoca. En español no empleamos el sustantivo nada con un artículo que realce su totalidad: La Nada. Usamos el término como pronombre (igual que *rien*), como adverbio negativo (y por tanto referido a algo real), o figurativamente. Así decimos: nada de esto, esto no es nada, no me importa nada, por nada, etc. Y en francés, aunque la diferencia entre *Néant* y *rien* está señalada gramaticalmente, se desvanece cuando se examina la etimología. *Néant* viene del latín, y está compuesto de la partícula negativa *ne* y el sustantivo *ens, entis*. Esta nada es el no-ente: tampoco es la total negación del Ser.

Lo cual indica que no se puede llegar a una justificación filosófica del concepto de la Nada por el hecho, señalado por Heidegger, de que tal palabra está en uso. En cuanto aparece con mayúscula, el pensamiento enmudece, y si ya no se puede decir *nada más*, resulta manifiesto que la causa de esta paralización del logos es la única palabra i-lógica. Lo cual es imposible. Debe tratarse de la acepción artificial y viciosa de una palabra legítima, como son todas.

Pero hay mucho que decir de la pequeña nada. Además de los ejemplos ya mencionados, decimos nada más, y decimos nada menos. El más y el menos revelan muy claramente la relatividad de la nada, o sea su co-relatividad con el ser. Lo mismo que en francés, donde la relatividad negativa resalta en estas fórmulas: *rien de ceci, rien de cela*. No hay nada si no hay un esto o un aquello. O sea que sin el Ser no hay nada.

Esta nada con minúscula es una variante expresiva del no-ser. El no-ser puede ser comunicado por su positividad: porque el *no* jamás anula el *ser*. De otro modo, la comunidad simbólica de las afirmaciones quedaría suspendida por las negaciones.

Tal vez las interrogaciones confirmen de manera decisiva la positividad esencial del simbolismo dialéctico. La función de la pregunta es intermedia: en ella no se afirma nada, pero tampoco se niega. Lo cual no impide que la nada sea comunicable, y esto revela su positividad. La pregunta ¿qué es *x*? no manifiesta sólo una ignorancia: presupone una existencia real, compartida simbólicamente por la incógnita *x* que la designa. Al mismo tiempo, el ser indefinido que da lugar a la pregunta es una forma de no-ser; una forma especial que no requiere negación expresa para ser comprendida. La negación latente emerge en las disyuntivas. Si *x* es *a*, entonces no es *b*. Y en el caso extremo de que la pregunta nos lleve a la comprobación de que *x* no existe, la negación de su ser presupone el ser potencial, sin el cual no habría surgido la duda.

Puede decirse entonces que la pregunta sobre la *x* implica el universo entero: es positiva aunque propendemos a dar a nuestras dudas un significado negativo, porque no son categóricas como las afirmaciones. La duda implica la mayor de las certidumbres: la certidumbre del Ser. La inexistencia de *x* no disminuye el Ser; su existencia no lo incrementa; la respuesta sobre el qué no lo altera. En todas sus modalidades posibles, el hecho de que la duda pueda ser compartida indica su inalterable fondo positivo. El logos dubitativo, lo mismo que el negativo, es ontológico: versa indefectiblemente sobre algo que está incluso en el Ser. Sin positividad no habría la comunidad simbólica de la duda y la pregunta.

La multivocidad del no-ser es patente en el hecho de que jamás decimos simplemente "no es", como si esta fórmula aislada no tuviera implicaciones. ¿No es qué? El qué omiso indica la inevitable radicación de lo negativo en lo afirmado. También el no-ser tiene su physis: tiene la del ser al cual se adscribe. En *Los principios de la ciencia* se expuso el resultado de un análisis de los variados sentidos del no-ser. Es conveniente ahora resumir esa morfología con vistas al tema del simbolismo.

1o. El no-ser se dice del Ser cuando se precisa su distinción respecto del ente. Las notas que definen la entidad *no* pueden atribuirse al Ser. Esta negación no compromete su omnitud y positividad absoluta.

2o. El no-ser es el ser que no puede ser; o que puede ser, pero no es todavía. El "todavía" implica alguna medida de ser. Y si no puede ser,

su imposibilidad misma se establece por contraste con el sistema de las posibilidades de ser. En este contraste resalta la afirmación de la negación: puede hablarse de lo que nunca será porque se afirma que *es* imposible.

3o. El no-ser es el ser que ya no es. El ser que ha sido mantiene, cuando ya no es, todas las determinaciones que poseía en su existencia. La existencia que fue queda indeleblemente fijada, y el vacío que dejó tiene su lugar entre las existencias que son y que serán. Al declarar que ya *no* es se reproduce la participación simbólica que antes producía su presencia.

4o. El no-ser del ser-determinado es el ser de cualquier otro, y resalta en su propia determinación. Afirmar la alteridad es negar lo uno de lo otro; en esta negación se afirma cada uno de los dos. Todo ser *es* ser-otro, es decir: *no ser* el otro. Esta modalidad del no-ser inherente al ser, está simbólicamente entrañada en la comunicación de cualquier ente. A cada paso, tenemos que decir lo que no es, para que el interlocutor entienda lo que es.

5o. El no-ser es el ser que era, antes de cambiar de ser. Esta es la alteridad en la mismidad. Ser es ir siendo: devenir es perder ser, sin perder el ser, ganando otro ser. Esta ganancia es simplemente una variación, en la cual se hace patente la relación dialéctica del ser y el no-ser. Lo que ya no es se niega; pero la misma negación afirma la persistencia del ser que ya es distinto. Recíprocamente, afirmar lo que ahora es equivale a negar lo que antes fue. El cambio permite seguir atribuyendo al ser, aunque en tiempo pasado, unas cualidades que ya perdió. Subjetivamente, la memoria es testimonio de una continuidad en que se combinan el ser y el no-ser. Pero toda la gramática de los modos y los tiempos verbales se basa en la efectiva aprehensión simbólica del ser que ya no es.

6o. El no-ser, en el hombre, es una alternativa del ser abandonada. Por necesidad, por azar, o por decisión, el ente deja atrás posibilidades de ser en el curso de su cambio. Este no-ser es el de lo que pudo ser; conserva pues, en su negatividad, el estatuto ontológico positivo de lo posible. La representación simbólica de las alternativas pasadas envuelve una doble negación. Originariamente, cada una de ellas *no fue* sino posible, y luego se convierte en *im-posible*. Sin embargo, es positiva en ambos casos, pues sólo tiene sentido si está enclavada en el ser actual. Le pertenece, pues de otro modo su irrealidad no podría considerarse como alternativa. Aunque nunca llegó a ser materia de una experiencia

directa, lo irrecuperable como tal es materia de comunicación simbólica. La realidad de lo que pudo ser, y nunca fue ni será, se mantiene justamente por el símbolo. Es éste el que actualiza su referencia a lo que fue realmente.

7o. En el caso del hombre, el no-ser-todavía es una posibilidad constitutiva, propia de un ser simbólico: un ser que no es completo y que debe hacerse a sí mismo. Tener que hacerse representa una modalidad singular de indeterminación: requiere estas formas de no-ser que son la ignorancia, la duda respecto de sí mismo, la indecisión y la decisión. En suma: el no-ser en el hombre es condición estructural de algo tan positivo como es la libertad de ser.

Por esto, el no-ser que pudo ser, o sea la posibilidad desechada (Punto 6o.), conserva una realidad existencial perdurable. Las alternativas desechadas por decisión se incorporan a la personalidad de un ser que se define ontológicamente como ser-posible. Lo que no fue no figura en un simple registro. El hombre se cualifica a sí mismo, y recibe cualificación de los demás, por lo que no hizo, tanto como por lo que ha hecho: su ser por su no-ser. Incluso quedan adheridas al ser, y sirven para comprenderlo en su individualidad, aquellas posibilidades que se perdieron sin decisión propia: por decisión ajena o por azar.

8o. El no-ser que es el ser de cualquier otro (Punto 4o.), es en todos los seres una relación recíproca, pero estática. En el hombre, la relación es dinámica: lo que yo no soy va cambiando a medida que cambia el ser del tú. Aquí la complementaridad se establece como reciprocidad del ser y el no-ser. Lo que cada uno es y no es, depende de lo que es y no es cualquiera que pueda ponerse enfrente.

La decisión ante las alternativas de ser y no-ser parece netamente positiva. El ser se afirma tomando posiciones. Pero la decisión implica más de una posibilidad, y por tanto ocasiona una renuncia. Lo desechado es el componente negativo imborrable de la elección positiva. Cualesquiera que sean sus variantes concretas, una forma del no-ser es condición de la libertad. Y esto equivale a decir que la libertad del yo implica la libertad del tú. Libertad es reciprocidad simbólica.

X. CRÍTICA DE LA RAZÓN SIMBÓLICA

2. El misterio de la palabra

§ 40

La dialéctica presenta una faceta especial cuando se consideran unitariamente el hacer y el hablar. El hablar es un hacer en sí mismo; también es un ingrediente necesario de toda acción cooperativa. La libertad es la nota común que permite esa consideración unitaria del hacer práctico y el hacer verbal. Pero esta unidad entraña una esencial distinción. La implicación de la materia en la acción práctica es visible y se da por descontada. La clave dialéctica de esta praxis productora es la transformación: el producto es material y sobre-material a la vez. En cambio, la implicación de la materia en el acto simbólico es un problema que no ha sido planteado siquiera en ontología.

Sin materia no hay palabra. Pero la palabra no es materia. No existe en el hacer verbal la misma comunidad de género que mantiene la mesa con la madera, o la estatua con el mármol. El producto fabril no se obtiene sino con apego estricto a las leyes naturales. El logos tiene sus leyes propias. Parece que se corta en esta índole de acción libre el nexo dialéctico; pues no hay dialéctica sino donde hay comunidad de ser.

Cualquier tipo de praxis lleva el signo de la libertad: rebasa el orden natural sin desprenderse de él. Esta relación de dependencia, implicada en la transformación, explica la forma de la praxis libre: la libertad es dialéctica porque no es incondicionada. ¿Cómo se produce el condicionamiento material del símbolo, si el acto verbal no es una transformación? Las condiciones materiales de la praxis se perciben en los actos más ordinarios de manipulación. La mano también es materia; pero ella manipula, y esta acción ya no es puramente material. La materialidad de la mano ha sido humanizada: la manipulación no es mero contacto, sino "arte manual".

El acceso a un orden de ser diferente que se efectúa en la libertad pragmática es una prerrogativa del hombre reconocida implícitamente. No puede quedar implícito el nexo entre lo humano y lo no humano en el acto de hablar, aunque no sea menos ordinario que el de manipular.

El símbolo verbal no es visible ni tangible. Sin embargo, apresa el objeto con mayor firmeza que la mano, aunque es incapaz de transformarlo. La efectividad del acto de posesión es cotidiana e inexplicable. ¿Cómo es posible el acto libre de hablar?

La tecnología es testimonio de la eficiencia *ontológica* de la libertad. Ahí se percibe como el hombre altera, por así decirlo, los estatutos del ser: convierte una realidad natural en producto cultural. Esta conversión no se produce en el acto del logos. Sin embargo, no hay praxis sin logos, y con este componente verbal se infiltra en la acción práctica el problema que representa el acto lógico en sí mismo, es decir, el problema de su relación con la materia. No nos percatamos del problema ontológico que representa la acción productiva porque no reparamos en el factor operativo del logos que ella contiene. En cambio, salta a la vista la continuidad entre la materia y la obra: entre la mano del operario, la materia que él manipula y el objeto producido. Esta continuidad se rompe en la acción simbólica: no hay contacto "físico" entre lo representativo y lo representado. ¿De qué modo está presente la materia en el logos?

El problema se precisa, y a la vez se agudiza, a la luz de la libertad, que es común al hacer práctico y al hacer verbal. Es necesario invertir los términos del planteamiento. Ya no debemos preguntar cómo es posible que el hombre transforme la materia, aunque esto no deja de ser asombroso; debemos preguntar más bien cómo pudo transformarse la materia para que de ella surgiera este ser inmaterial que es el logos. El resultado de este planteamiento es que la cuestión filosófica de la praxis está involucrada en la cuestión previa del logos. Pero esta alteración básica en la teoría de la praxis no es, en este punto, sino un tema marginal. Lo decisivo en la teoría del logos es observar que, con su función simbólica, la cual también es libremente productiva, el logos *regresa* a la materia de donde nació, y que este nacimiento tuvo que efectuarse, obviamente, sin el concurso de ninguna agencia libre.

Dada la facticidad del logos, la interrogación sobre su posibilidad pudiera juzgarse por lo menos tan innecesaria como la posibilidad del acto pragmático. En una crítica de la razón simbólica, la physis de la razón no requeriría más averiguaciones que las relativas a su estructura y función. Pero la "materialidad" del logos está inserta en esa misma estructura funcional. Y si la physis, como ya sabemos, no alude sólo a la índole del logos, sino a su origen, nos enfrentamos a dificultades de orden mayor. Pues no nos preocupa el origen del logos como suceso histórico (como

origen de la propia historia), para indagar su fecha y sus condiciones biológicas. Importa la cuestión ontológica, y en este sentido originaria, de su posibilidad; quiere decir, el fenómeno de su desprendimiento de una realidad i-lógica.

Cómo es posible hablar significa, en definitiva, cómo es posible el hombre. Pues la clave del asunto es que el hombre mismo es ser posible. No sólo porque su existencia se abre paso entre una maraña de posibilidades, sino porque pudo no ser. Por esto, el propio logos es, ontológicamente, mera posibilidad. Nada indica que su aparición era inevitable: su existencia resalta sobre el fondo cósmico como algo radicalmente innecesario. ¿Puede compaginarse esta condición devaluada del logos con la eminencia que forzosamente le atribuimos en el propio orden cósmico?

El logos versa sobre el ser de todo lo que es. Quedó salvado el escollo que representaba el no-ser en teoría simbólica. Ahora el logos versa sobre su propio ser, y el no-ser reaparece inesperadamente. Pues lo primero que el logos descubre sobre sí mismo es un atributo negativo, esencial para su definición: el logos *no* ha existido desde siempre. En el horizonte del Ser universal, el logos aparece; es decir, se presenta como una forma de ser con menos prioridad y rango que otros seres; menos, desde luego, que los elementos químicos de la materia, de cuya combinación surgieron los seres vivos. Es evidente que sin materia no habría universo. En verdad, no habría Ser. La materia precede al logos. ¿Cómo se desprendió de ella? ¿Cómo puede ella servir de enlace en una relación simbólica para la cual no estaba predestinada?

El logos vino a ser, y puede dejar de ser. Carece de la intrínseca necesidad que posee la materia en general. El Ser, decimos, habita en una pluralidad de domicilios físicos. El logos tiene su physis, y por tanto es domicilio del Ser; pero esta physis no es material. El logos comparte además con cada forma de entidad material la nota de contingencia. Y esto es precisamente lo desconcertante; porque la totalidad de la materia no queda afectada cuando una cosa material desaparece, mientras que no podría decirse lo mismo si desapareciera el logos. Desde el punto de vista filosófico, y no meramente físico, el nacimiento y la desaparición de una isla terrena o de una estrella no nos conmueven, porque con estos fenómenos no se altera el universo, ni la noción que hemos formado de la materia. No se altera el Ser. Pero ¿podemos asegurar que no se altera el Ser cuando nace la palabra? Y la posible muerte del ser que habla del Ser ¿no lo dejará privado de algo que le pertenece entrañablemente, y

que es distinto de lo que siempre había sido? Cosa inconcebible, porque el Ser no puede sufrir mengua. ¿Cómo pudo sufrir un incremento?

La materia precede al logos. Esta verdad de hecho, insoslayable y tremenda, altera la base en que confiadamente se habían establecido las teorías de la razón. Las entidades materiales, desde las galaxias hasta las hormigas, vienen a ser y dejan de ser. Mientras tanto, en este incesante devenir, la materia subsiste, como base de todas las renovaciones y transformaciones. También el logos se renueva y se transforma. Su devenir se llama historia. ¿Cuál es el sustrato de sus cambios? ¿Podemos imaginar siquiera que esa misma materia, que permanece igual en medio de los cambios físicos, sea la causa y razón invariable de los cambios lógicos? Rechazaríamos semejante idea, por su incongruencia ontológica. Y sin embargo, la materia está en la génesis del logos como antecedente *único*, y está presente en cada uno de sus actos.

Sin el logos, Ser y materia serían equivalentes. La equivalencia se rompe cuando nace del Ser una forma de ser in-necesaria, in-material, en el sentido de irreductible a la materia. Las notas constitutivas de esas dos formas de ser son incompatibles. Esa del logos es una de las dos que conocemos; su aparición representó un desdoblamiento del Ser y alteró, por tanto, un orden que había permanecido mudo desde la eternidad. ¿Cómo pudo lo temporal, que es contingente y limitado, alterar lo eterno, necesario e infinito?

Los hombres van y vienen, nacen y mueren como las estrellas. También mueren las lenguas. Pero así como no tiene sentido interrogar sobre el origen de la materia, porque ésta es coexistente con el Ser, es preciso que meditemos sobre el origen de un ser que justamente es problema porque tuvo un origen temporal, y puede tener un fin. La materia no contiene en su definición los ingredientes que hacen posible algo tan radicalmente distinto como es la palabra. Y a pesar de ello, la palabra nace de la materia y habrá de consumirse en ella. Los cambios materiales dejan al Ser inmutable en su estabilidad. Pero el origen de la palabra es una mutación interna del Ser. De repente, un buen día, el Ser saca de sí mismo una forma de ser histórica y locuaz.

La insignificancia del hombre, en cuanto al volumen de ser, frente a la infinitud de lo no humano, es motivo de pasmo que ha impresionado algunas veces al filósofo. Pero el problema no es la desproporción, sino la heterogeneidad. Porque la diferencia de ser entre logos y materia es manifiesta: la materia, justamente, no *se* manifiesta. Pero lo hetero-géneo

es lo que tiene otra génesis, y el logos sólo pudo generarse de la materia, pues no había otra cosa.

Por esto, cuando se trata de cualquier otro ser, la investigación de la physis, entendida como origen, toma una dirección causal. Queda sobreentendido que el causante y el causado poseen la misma índole de ser. Pero cuando el objeto de la investigación es la physis del logos, la cuestión del origen no se resuelve con la categoría de causalidad. Las mutaciones de la materia fueron causantes de la aparición de seres vivientes; también causaron, en uno de estos seres, los órganos de fonación e intelección, sin los cuales no hay lenguaje simbólico. Pero el salto de la materia al logos es una metátesis eis allo genos. Entonces la investigación sigue el camino que señala la pregunta: ¿cómo es posible hablar? La causa de la palabra es misterio.

La razón quedaría derrotada, al no poder dar una razón primordial de sí misma: al no poder explicar de qué manera una forma de realidad material pudo engendrar otra forma de realidad cuya función consiste en hablar de su antecesora. La causa y el efecto ya no son del mismo género. La nueva forma tiene alta jerarquía porque es irreductible, y porque su aparición conmovió la eterna estabilidad del Ser; pero a la vez tiene jerarquía inferior porque el logos es vida, y por tanto inminencia de muerte. La materia no tiene historia porque no muere. Está inscrita en esta forma excelsa de ser que es el logos la doble posibilidad negativa: el no-ser de lo que pudo no haber sido, y el no-ser de lo que puede dejar de ser. Y aquí el no-ser es cosa pasmosa: ya no se refiere a un ente, o a una especie, sino a una de las dos formas de ser que existen en el universo.

El hombre es el único ser lógico que conocemos. La irreductibilidad de su ser, y su contingencia, no dejarían de ser problema si hubiera en el universo, más allá de nuestro alcance, otros seres parecidos. La ciencia natural indica que esta conjetura es verosímil. Pero la multiplicación de los casos no disuelve el misterio que entraña cada uno de ellos. Si existen otros mundos con seres lógicos, resalta con ellos todavía más la singularidad del logos ante el universo infinito y callado. Sobre todo, resalta la limitación de nuestro alcance; no en la dirección espacial, sino en la profundidad del entendimiento. Porque aquellos seres lógicos parecidos al nuestro se habrían generado en condiciones parecidas. El problema de la génesis del logos es el mismo, cualquiera que sea el lugar del universo donde se haya producido.

Ahora podemos advertir que el problema de la comunicabilidad de la materia, que ya fue señalado, no puede resolverse en los términos de una fenomenología de la relación simbólica. Solamente uno de los aspectos del problema debe considerarse resuelto, a saber, el que atañe a los componentes humanos. El logos es dialógico. La coexistencia de los participantes se desenvuelve en régimen simbólico. Si preguntamos: ¿cómo es posible hablar? descubrimos en seguida que esta posibilidad no envuelve ninguna incógnita insoluble cuando aquello de que se habla pertenece al orden de las realidades humanas. Pero lo humano está inserto en lo no humano.

Cuando dos hombres conversan, tiene que versar de manera inmediata o mediata sobre algo que es ontológicamente ajeno, y que por tanto rechazaría la participación simbólica. Esta participación es fáctica y problemática a la vez. Cómo es posible hablar significa cómo es posible hablar de la materia: reunir en un mismo acto lo simbólico y lo no simbólico. En este punto descubrimos que el problema de la incomunicabilidad de la materia remite al problema medular, que es el origen material del logos.

Ese problema de la extrañeza ontológica de la materia no lo resolvieron ni el idealismo ni sus críticos. Antes de resolverlo, debe ser comprendido, y esto no significa sólo captar los términos de su planteamiento, sino avizorar su despliegue en todas las direcciones. Pues la concepción del hombre como ser de la expresión no se inscribe en el campo de una ontología especial. Se establece por ella una radical distinción entre dos órdenes del Ser. Éstos no son la extensión y el pensamiento mudo. Son el hombre, en la integridad de su ser, con el logos prominente, con su ámbito mundano y con su historia, frente a *todo* lo que no es humano; materia inerte o materia viva.

Esta distinción es, en efecto, tan radical y segura porque no la establece la filosofía, sino la experiencia común. Es una evidencia universal y primaria de la que deben partir, como de un nuevo *cogito*, la ontología y el sistema global de las ciencias: ofrece la base de la *mathesis* al mismo tiempo que delimita sus campos. ¿Cómo se obtiene este doble resultado de fundamentación y delimitación?

Es un hecho que el Ser no se presenta como unidad uniforme. La multiplicidad infinita de los entes se distribuye en géneros y especies. Esta tarea de la ciencia es posterior a una divisoria que no requiere análisis. En las más primitivas experiencias, el hombre es consciente de su comu-

nidad ontológica con los demás hombres, y de la diferencia entre ellos y el ser no humano. ¿Qué *es* el hombre? No hay más que verlo para saberlo. Su ser está a flor de piel.

Es notable, aunque no haya tomado nota de ello la filosofía, que la llamada cuestión de la esencia se plantea ante las cosas naturales: ante el ser incomunicante. Esta esencia nunca es una incógnita cuando se trata del hombre. Se capta la realidad de la cosa; el qué de la cosa muchas veces no se conoce de inmediato. En el hombre, la presencia y la esencia son datos primarios, y se captan de una vez sin vacilaciones. Para cada uno, el tú es el ser que habla del ser; es el ser que *me* habla. Esto determina que la forma de mi relación con él sea automáticamente distinta de la relación con el ser de que se habla, pero que no habla. La evidencia primaria del tú como otro-yo crea un dispositivo especial, requiere una sintonía de la cual se prescinde de manera espontánea cuando el término de la relación vital no es transmisor ni receptor de mensajes.

Esta conciencia de una dualidad interna en la unidad del Ser es como un criterio ingénito para la conducta de la vida, y su vigencia no puede quebrantarla ninguna duda metódica, ninguna concepción de la filosofía. La distinción es inherente al hecho mismo de ser hombre. Sin embargo, la dualidad en el Ser es inexplicable, aunque es un dato, porque tuvo un origen. No tenemos un saber cabal de la materia porque no podemos conciliar su eternidad con la temporalidad del logos que surgió de ella. Por tanto, tampoco tenemos un saber cabal de esta forma de ser lógica, que no es materia, y que no existiría sin la materia.

El enigma se revuelve sobre sí mismo: ya no es tan sólo el del origen, el de una *separación* entre dos "sustancias" esencialmente distintas, sino el de su efectiva *unión* en ese momento en que una de ellas generó la otra. Pero la coexistencia es perdurable. El misterio de esa separación y esa unión simultáneas se reproduce cada vez que se efectúa una operación simbólica.

Ha de quedar esto claro: son inseparables la materia y el logos desde que el segundo existe; pero hablar de la materia es distinguirse de ella. Así se presenta en una perspectiva nueva el clásico problema de la comunicación, planteado por el idealismo, pero que ya estaba latente en la tradición anterior. La barrera ontológica que separaba el yo y el tú, como seres pensantes (o sea lógicos), era la que constituye el cuerpo de cada uno. No puede haber entonces una relación simbólica in-mediata entre los dos, porque lo inter-medio es impenetrable. Pero entonces la

materia sería tan inaccesible como el yo ajeno. Ningún recurso de la especulación puede salvar esta aporía. Para los herederos del cartesianismo, la materia sería lo desconocido: aquello de que no se puede hablar. En verdad, el habla misma sería imposible. El *ego*, en la pureza de su soledad, no hablaría ni de sí mismo.

Planteado en estos términos, el problema de la comunicación se convierte en el dualismo en un falso problema. Porque pensamiento es logos, y la materia, lo mismo si su esencia se define como extensión o de otra manera, es objeto de comunicación simbólica, como lo demuestra el propio intento de definirla. No es la relación simbólica entre el yo y el tú la que está en crisis. La implicación de la materia en el logos en esa relación es lo que resulta enigmático. Porque la materia no es emisora ni transmisora de mensajes, y en cambio es contenido de tales representaciones simbólicas. El problema es, pues, la comunicabilidad de lo incomunicante.

El cuerpo humano no es una barrera interpuesta entre los seres pensantes, porque nunca es, en verdad, una mera *res extensa*. Este cuerpo pertenece a una categoría especial porque es materia humanizada. No existe un "cuerpo" humano sin logos, ni un "alma" descarnada. Éstos son hechos. El misterio es *la encarnación del logos*, o sea, la infusión del logos en una materia orgánica que se convierte en carne. La comprensión de esta carnalidad de un cuerpo físico no puede confiarse a la física o a la biología. Por su parte, la filosofía sólo puede discernir los componentes de este problema de una humanización de la materia *producida* por el logos. Y como ésta es una faceta del problema original, que es la producción del logos por la materia, resulta indispensable transferir la cuestión del plano individual al plano cósmico.

Es desconcertante que el yo se exprese utilizando su cuerpo; una peculiar materia que, por excepción, y sólo mientras dura la vida de un hombre, se convierte en órgano de las funciones lógicas. También es inexplicable que el hombre convierta a cualquier materia en objeto de comunicación simbólica; lo cual no se aviene con la definición de la materia como ser incomunicante.

Lo inexplicable puede comprenderse. Para ello es preciso atender al momento de la génesis del logos. Entonces el entendimiento *capta* el misterio. La incomprensión consistía en dar al misterio el carácter de un mero problema. Misterioso es el hecho irrebatible de la precedencia de la materia; pues sólo ella pudo haber generado el logos, y por tanto esta

generación de un género distinto es tan inexplicable como su posterior asociación en los actos simbólicos de cada hombre. Imposible explicar la desunión; imposible explicar la unión. Los hechos atestiguan la efectiva unidad de los extraños; los hechos rebasan el alcance de la razón.

Otro hecho de capital importancia contribuye a definir el enigma. El hombre nace como un animal. Está programado genéticamente para existir como ser humano, y dispone de órganos fisiológicos que le permitirán hablar. Pero no habla, ni descubrirá el lenguaje por sí solo. *El logos se adquiere.* Se adquiere por la acción didáctica de otro ser lógico. En el origen cósmico, el logos *emana* de la materia; después del nacimiento de cada individuo, el logos se *inserta* en la materia. Es, desde luego, una materia predispuesta; lo cual indica que ya no es pura materia, sino una materia que está, por así decirlo, en espera de la palabra. La palabra llegará de afuera. La voz sale del cuerpo, pero éste no la produce, como logos articulado. El logos tiene que ser recreado cada vez, y así se invierte la dirección del nacimiento originario: no de la materia al logos, sino del logos a la materia. Desde que fue creado, el logos existe como procreador.

La historia humana, como proceso de auto-generación del logos, cabe esperar que sea comprensible sin mayor dificultad. Las dificultades implícitas son los supuestos de esta presunta partenogénesis. Pues aunque el logos sea procreador, tiene que estar infuso en una materia para que funcione; así como, en el origen, fue necesaria la materia para que un logos comenzara su función simbólica. Esta función se desenvuelve de acuerdo con leyes propias. En cambio, no vemos cuáles serían las leyes naturales que produjeron su nacimiento y su incesante procreación histórica, O sea que la materia es necesaria para el acto lógico, y sin embargo tolera la autonomía de ese acto. La physis natural y la physis lógica son ontológicamente irreductibles, y al mismo tiempo bio-lógicamente compatibles.

No todo lo que se ve es explicable. La bio-logía del logos alude a la vida, y ésta remite a la muerte. Todo lo que vive tiene materia; pero la materia no muere. Los órganos materiales de que dispone el hombre para pensar y hablar son simple condición de estos actos. El organismo sufre trastornos y deterioros. Cuando sufre el trastorno final, aquellas condiciones cesan de operar. La materia permanece, bajo otra forma. La muerte es el silencio del logos. ¿Representa este silencio, esta súbita deprivación del logos, una trans-formación de la materia?

Sabemos que por su lado la materia no puede influir en las mutaciones del logos. La historia de las lenguas y del pensamiento simbólico es indiferente respecto de los procesos naturales. Sin embargo, el consenso del hombre común y el hombre de ciencia indican que es más bien la muerte física la causante de la muerte lógica. Pero la physis material es inmortal. Esto lo sabemos bien. Lo que no acabamos de entender es esa materia que antes tenía voz y de repente la pierde; una materia que se queda, cuando la palabra se va. El logos, siendo literalmente autó-nomo, implica la materia, cuyo régimen es heteró-nomo. *El misterio del logos es el misterio de la materia.* Si ésta alberga el logos y es condición de sus actos, no puede permanecer indiferente cuando el logos muere. A pesar de ello, la materia es indiferente.

No discurrimos con rigor lógico cuando, de manera espontánea, juzgamos que la muerte es un suceso meramente corporal. Pero si pensamos alguna vez en la inmortalidad del logos es porque reconocemos su mortalidad. La inmortalidad de la materia no requiere pruebas. También es una inconsecuencia considerar al cuerpo humano como pura materia, y a la vez como causante de la muerte del logos. Para causar su muerte tendría que haber causado su nacimiento, y nos consta que el cuerpo nace mudo, que la palabra se adquiere en vida. Incluso el pensamiento educado suele confundir las condiciones con las causas. El cerebro no es la causa del pensamiento; la garganta no es la causa de la palabra. En cambio, la materia interviene en los dos momentos extremos: en el nacimiento cósmico del logos y en su definitiva desaparición. Y ahí radica el misterio. Este misterio no es místico; no es un secreto reservado para los iniciados. La muerte de un hombre no es misterio sólo por la presunción de un más allá, que por definición nunca podemos verificar, sino porque con ella verificamos que un cuerpo, sin perder su condición material, pierde su individualidad, su expresividad, su voz. El misterio está aquí mismo: está presente desde el origen.

No es abusivo afirmar que esa pérdida es una auténtica transformación. Es como un regreso de la materia a la forma puramente material, después de su transitorio estado de unión co-operativa con el logos. Y esto es precisamente lo inexplicable: no la muerte del logos, sino la mutación de la materia. Pues se diría que ni la materia ni el logos pueden perder ninguna de sus notas, ni pueden adquirir otras que desvirtúen sus esencias respectivas. Las ciencias analizan la transformación de la materia orgánica en inorgánica. No pueden ellas explicar la infusión del logos

en la materia, ni puede la filosofía explicar la *materialidad* del logos. O sea que, en definitiva, la muerte humana es misteriosa porque lo es la vida.

La muerte de un hombre conmueve nuestras emociones y nuestra inteligencia porque consideramos este suceso como el fin de un ser único. Cuando él pierde la vida, pierde cada uno de nosotros un complemento simbólico de su propio ser. Si descartamos la emoción, la inteligencia queda conmovida no menos hondamente. ¿Cómo pudo la materia *producir* una personalidad *irreproducible*? Pues no hay persona sin materia predispuesta; pero la personalidad es expresión, logos, intercomunicación simbólica. Además, la muerte del otro-yo es misteriosa porque evoca el suceso cósmico que fue el nacimiento del ser simbólico, y es como un anticipo, una instancia singular, del suceso previsible que será la muerte definitiva y total del logos.

Esa transformación final de la materia ocurrirá en un momento del tiempo cósmico en que el logos ya no pueda procrearse. La materia toda, y no sólo la materia individualizada de un cuerpo humano, volverá a su estado primitivo. La breve etapa de la materia como albergue del logos habrá terminado. La vida del logos es una vida breve, en el orden de las medidas cósmicas. Nos rehusamos a admitir que su presencia sea un episodio accidental. Lo que envuelve un misterio no puede ser baladí. La vida y la muerte del logos son misteriosas porque está involucrado en ellas lo que no pudo nacer ni morirá jamás. La aparición y desaparición del logos convierten a lo más cierto de todo, a lo eterno e inalterable, que es la materia, en algo enigmático. La existencia del logos parece una excepción aislada en el orden racional del universo, y resulta por ello mismo inconcebible un *todo* que se sustrae, en esa *parte* diminuta, a su propia regulación universal.

La ciencia nos asegura que algún día cesarán en esta tierra las condiciones materiales que hacen posible el logos, como cesan en la vida de cada individuo humano. Sabíamos que el logos era advenedizo; debemos concebirlo además como episódico. El principio y el fin son calculables científicamente. Lo irreductible a cálculo científico es la existencia de un ser que emplea la razón para concebirse a sí mismo como episódico: que siendo episódico, puede concebir racionalmente algo tan ajeno como es lo eterno.

Acometiendo la cuestión por un lado y por otro, comprobamos repetidamente que la raíz del problema es la ajenidad. La cual presenta un cariz dramático cuando se examina el principio y fin del logos, porque

este examen es desusado en filosofía, y no tendría lugar siquiera en ciencia natural. Pero, en el fondo, el mismo problema lo ofrece el logos en su ejercicio ordinario. Hablar es apropiarse de lo ajeno. No de este ser ajeno que es el tú, con quien el yo está previamente, simbólicamente, vinculado; ni siquiera el ser producido por el hombre con la materia que está a la mano; sino la apropiación de la materia en estado natural, y sin tocarla con las manos.

¿Cómo explicar la apropiación de lo físico sin contacto físico? La apropiación, por lo demás, no se produce sólo en el acto de conocimiento y en el acto de hablar de lo físico. Lo decisivo es que, sin eso que en nuestra misma experiencia juzgamos tan ajeno, es imposible hablar de nada. El yo no puede siquiera hablar de sí mismo sin una participación material en su acto, sin involucrar una realidad que es incluso ajena a la del cuerpo. Los interlocutores tienen acceso directo el uno al otro, pero no se comunican en el vacío. El acto lógico presupone la existencia del universo entero.

Dualidad no equivale a dualismo. Unidad no equivale a monismo. Un ismo no se invalida con otro ismo, sino con hechos. El objetivo de toda teoría dualista es la resolución unitaria de dos formas de ser esencialmente diferenciadas. Pero la unidad no es solución pensada, sino un dato tan evidente como la dualidad. Sin embargo, este dato es problemático. Por esto también es meramente pensada la unidad del monismo, pues no resuelve, sino que oculta, el problema de la dualidad.

Lo que debe ser objeto de pensamiento racional es el carácter enigmático de ese problema. Acaso ésta sea la única ocasión en que la filosofía debe *conceptuar* el misterio. La comprensión rigurosa de los términos que constituyen el problema obliga a reconocer que no tiene solución. Es indispensable realzar la materialidad del logos, para no incurrir precisamente en el ismo del materialismo; y a la vez realzar la humanización de la materia por el logos, para no incurrir en el ismo del idealismo.

Existió en el universo la materia sin el logos; es decir, el universo era entonces puramente material. Existe todavía una materia sin logos. Pero no pudo haber jamás, ni puede haber ahora, un logos sin materia. El logos se concentra en una pequeña porción de la materia, y esta concentración permite al ser lógico irradiar desde su localidad definida, y hablar de *todo* el ser material; o sea, hablar de todo lo propio y de lo ajeno, de lo cercano y de lo remoto en el orden del espacio y del tiempo, y en el orden del ser. Para que esto se produzca, parece que ha de existir un nexo

entre los términos heterogéneos. Habíamos comprobado que, en la relación dialógica, la apropiación del otro-yo por el yo se explicaba por una afinidad ontológica. El nexo era irrompible porque era pre-establecido. De igual modo, tendría que ser pre-establecido el nexo entre logos y materia, para que sea posible hablar en general. Esto nexo, patente desde la génesis del logos, es a la vez necesario, fáctico e inexplicable.

La misma noción de la eternidad de la materia es el radical problema de la historia. La eternidad es pensable, pero sólo puede pensarla el protagonista de la historia. La historia es problema justamente por su temporalidad. Desde nuestra historicidad no parece que podamos explicar jamás cómo nació el logos transitorio de una materia que es eterna, y por ello ajena; cómo puede ese logos apropiarse del ser ajeno en sus operaciones simbólicas. No sólo son datos la unidad y la dualidad; también el misterio es un dato. El misterio existe porque no puede negarse la singularidad ontológica de la razón simbólica.

Estamos en un punto límite. La razón que da razón puede racionalizar el misterio, reconociéndolo como tal, y esto significa que no puede ir más allá. La razón simbólica es histórica; el misterio está en el Ser, y por tanto no es histórico. La racionalidad de la historia no aparece sólo en la estructura de su desarrollo, ni siquiera en la constancia de los factores del cambio humano. Depende de su origen y su fin. Los cuales son inexplicables, pero no irracionales; pues si ellos fuesen irracionales, también lo serían todos y cada uno de los actos de razón. Irracional, en verdad, es la ocultación del misterio: la incapacidad de llegar al límite. La historia no es material, sino lógica; al mismo tiempo, sin materia no habría un logos histórico. Este misterio iluminado agota las capacidades de la razón.

§ 41

De la materia nace el logos, y en ella tendrá que revertir. La razón es autoconsciente: con la evidencia de su propia materialidad, es decir, con el enigma de una materia parlante, la razón obtiene sobre sí misma un saber original y final. Pero, en el intermedio, el final de la razón es su limitación irrebasable. La razón es misteriosa porque la materia es misteriosa.

Lo inexplicable se llama misterioso cuando es definido como tal por la propia razón. Sólo ella puede distinguir entre lo meramente desconocido

y lo insondable. Pero una tendencia ingénita nos lleva a ocultar lo inexplicable. Razón es luz. Su pública apertura no es compatible con la tiniebla y el secreto. Ya en la antigüedad, la cofradía pitagórica convirtió en secreto lo que parecía insoluble: prohibió mencionar siquiera la imposibilidad de formular con números naturales la relación entre la diagonal y los lados del cuadrado. Lo místico se inserta en los orígenes de la geometría.

Sin duda, la irracionalidad de la diagonal era un falso misterio: era un problema soluble. Tampoco las aporías de Zenón de Elea eran en verdad aporéticas. Por esta provisionalidad de ciertas incógnitas, a la ciencia moderna le desagrada la palabra misterio; se rehúsa a admitir que algo pueda y deba ser conceptuado como misterioso en sí. Sin embargo, la propia razón nos advierte que estamos rodeados de pequeños y grandes misterios. Esta familiaridad indica que el misterio como tal, como incógnita insoluble, también es objeto de comunicación y participación simbólica. Podemos hablar de lo misterioso en forma inteligible. La razón da razón incluso de lo que es impenetrable por ella; y quizá con más insistencia: la porfía es signo de frustración.

Lo que sobresalta no es la palabra misterio, sino lo que ella designa. La física moderna, por primera vez, da estado teórico al fenómeno de la gravitación. Newton confiesa que no ha logrado extraer de los fenómenos la causa de lo que llamamos gravedad, y no se arriesga a inventar ninguna hipótesis al respecto. La ciencia física es ciencia causal. Si la causa de un fenómeno es inexplicable, ahí encuentra su límite la razón. Pero el límite no la paraliza ni la invalida. La ignorancia de la causa no impide establecer la ley de los efectos. El movimiento de los planetas alrededor del Sol es inexplicable en nivel radical, pero se explica en nivel legal.

Newton no extrae las implicaciones de esta situación (ni tampoco los pensadores, físicos y metafísicos, posteriores). Pues la situación creada por el enigma revela la insuficiencia de la razón ante lo más visible, y al mismo tiempo revela su eficiencia. Cuando la investigación choca con una pregunta límite, retrocede hacia el fenómeno; o sea que avanza provechosamente, aunque resignada, aunque lastrada por la renuncia a lo inasequible. No hablamos de una insuficiencia de la razón en el sentido de que son limitadas todas las capacidades humanas; lo cual es cierto, pero trivial. Las cosas mismas son el límite que impone la resignación.

Resignación es auto-conciencia. La razón no sabe de sí misma si no circunscribe aquello cuya razón de ser es misterio. La mecánica se limita a demostrar que los cuerpos celestes, y toda clase de masas, se atraen mutuamente de acuerdo con una ley que se formula en lenguaje matemático. La fuerza de atracción es directamente proporcional al valor de esas masas, e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias que las separan. ¿Por qué se atraen? ¿Por qué es rojo el clavel? ¿Por qué adquiere voz la materia?

La cuestión de la génesis del logos no la ha planteado nunca la filosofía como problema *insoluble*. Siquiera la física reconoció el enigma menor de la gravitación. Y sin embargo, el advenimiento de la palabra representa la transformación cósmica más asombrosa que cabe imaginar. Más asombrosa, por supuesto, que la formación de nuestro sistema solar, uno de cuyos planetas contiene la materia que es justamente la sede del logos y el soporte de su desarrollo histórico.

Este soporte es inestable. El equilibrio de las condiciones físicas que hacen posible hablar es delicado y efímero. Entre tanto, vemos cómo el misterio se repite a cada instante, cuando el niño adquiere el habla por donación del adulto; cuando conversan los adultos por mediación de sus cuerpos; cuando sobreviene el silencio de la muerte. El fenómeno cotidiano nos impide captar el misterio que contiene. Tampoco nos asombra la caída de los cuerpos. Debiera asombrarnos que el físico pueda *hablar* de la gravitación: ésta sólo representa un misterio menor inserto en otro misterio mayor.

Hay algo que es más patente aún que el movimiento de los cuerpos celestes, a saber: la presencia del logos en el universo; la frontera ontológica que lo separa de aquella otra forma de ser de donde surgió; la ley específica que gobierna en general la función lógica; en suma, la physis simbólica de la razón. También es patente que las dos formas de ser no coexisten como compartimentos independientes, sino que están literalmente com-penetradas. La materia no se desprende del logos cuando lo procrea. El ser de la razón no podría haber iniciado esta forma de coexistencia con la materia, que consiste en hablar de ella, si no la retuviera.

El hombre no tiene comunidad formal con la materia. Ha perdido, por el uso de razón, la afinidad ontológica con el no-yo que, en cambio, lo mantiene vinculado con el otro-yo. Sin embargo, la retención de la materia en el ser de la razón le permite convertirla en objeto de relación simbólica. Este es el hecho, y como en el caso de la gravitación, aquí nos

detenemos. La última razón que es posible dar de tal hecho es aquella en que resalta la unidad y comunidad del Ser. Todo está compenetrado con todo, como ya advirtieron los griegos. El logos distingue al hombre; pero no lo sitúa aparte de los entes de que da razón. En el acto de dar razón se manifiesta la integridad del Ser. Es notable, sin embargo, que esta evidencia encuadra el misterio, no lo resuelve.

Parece innecesario afirmar que el ejercicio del logos no sitúa al hombre fuera del ámbito del Ser. Sin embargo, este supuesto de la separación está implícito en el racionalismo, y particularmente en el auge de la física durante el siglo XVIII. La ciencia natural pretendió ser portadora de las razones integrales y finales. La concepción determinista del orden universal permitía la ficción de un pensamiento que, separado de la realidad pensada, pudiera abarcarla por completo; de modo que, conociendo los datos actuales del sistema de universo, sería posible predecir todos sus estados futuros: la totalidad inacabable del proceso.

Sabía el físico, desde luego, que tal conocimiento completo del estado actual era, de hecho, imposible. Pero sólo de hecho, no de derecho. La imposibilidad era justamente material, no racional. Por esto la ciencia procedía como si el curso de los fenómenos, para toda la eternidad, fuese predecible en sí. Lo cual implica que la razón se sitúa ella misma en la eternidad, y considera el mecanismo del universo desde afuera.

Pero nada está fuera del Ser: de la eternidad se habla desde la temporalidad, y en esto radica el misterio. Si la presencia en el universo de una ciencia histórica resulta inexplicable, la filosofía debe reconocer por lo menos su propio límite; al cual no llega cuando no conceptúa el misterio como tal. La física sólo es ciencia de aproximaciones.

En el determinismo, la razón es suficiente, y en este sentido sustituye a la soberanía divina. Los hombres han concebido a Dios como la razón de todo porque lo sitúan aparte de todo. Su trascendencia es condición de su racionalidad. En el panteísmo, la afirmación de la interioridad de Dios es una forma de confesar su naturaleza misteriosa. En todas sus direcciones, el racionalismo es un endiosamiento. Conviene advertir ahora que la independencia o autosuficiencia de la razón es una modalidad distintiva del idealismo metafísico. Por esto es típicamente idealista todo determinismo; lo mismo si la totalidad del proceso que abarca la razón es el proceso natural, que si es el proceso histórico. En ambos casos, el racionalismo oculta el misterio de la razón.

Pero el misterio mismo no está oculto: está en el hecho de que no podemos hablar del Ser sino desde dentro. Esta interioridad es patente y enigmática. Si la razón tiene que dar razón de todo, sin excluirse a sí misma, ha de indagar su origen para obtener un saber completo. Y es justamente en el origen donde descubre que la compatibilidad de lo temporal con lo eterno es misteriosa: que no se puede explicar la penetración del logos transitorio en la realidad material perdurable, y su mutua com-penetración en el curso histórico.

De acuerdo con el sentido común, podríamos dar por consabido el hecho de la interioridad del logos. Es evidente que no se puede hablar de nada sino *desde* el Ser. Pero esto significa que lo ajeno no es tan ajeno como parece. Si el Ser fuera uniforme, no habría problema. Hay problema justamente porque existe un ser que habla. Aquello de que se habla es ajeno y no es ajeno al mismo tiempo. La naturaleza de la razón no se confunde con la naturaleza de lo natural. El logos es sobre-natural. Y si nos preguntamos cómo se efectúa este rebase sin ruptura, habrá que responder diciendo que no se explica. Un remedo de explicación de lo posible ha de apelar a la imposibilidad. Consiste en reconocer que *no* sería posible hablar de la materia si ésta *no* permaneciese inserta en el logos. Hay que proceder por negaciones: de lo absolutamente ajeno *no* se podría decir nada.

Las dificultades son insuperables, pero es provechoso precisarlas con método. La cuestión es la compatibilidad de la materia y el logos. No parece problemática la unidad de estas dos formas en el Ser. Y sin embargo, ahí radica la dificultad mayor, porque el acto simbólico introduce una distinción irreductible en el seno del Ser omnipresente. Una palabra cualquiera implica la totalidad del universo; una palabra cualquiera es algo distinto que el resto del universo.

Decimos que el hombre es el ser que habla del Ser. Entendemos que, en verdad, ni puede hablar de otra cosa, ni nada queda excluido. La tradición filosófica nos dice que, en la relación de conocimiento, el sujeto se halla *frente* al objeto. En rigor, no hay ningún enfrentamiento. No cabe decir siquiera que el Ser es accesible, puesto que todo le pertenece, y no lo alcanzamos viniendo desde afuera. Hablar de lo otro es hablar de lo mismo. Pero esta interioridad del logos es lo más obvio y lo más enigmático.

La filosofía no sustituye lo obvio con lo enigmático: descubre que lo enigmático *está* en lo obvio. Ninguna evidencia queda comprometida.

Cualquiera de nosotros habla de esto, y de aquello, y de lo más allá. El saber de las galaxias ya nos es familiar. Ellas están muy distantes, pero no son más ajenas que los pequeños cuerpos que tenemos en la mano y pueden caer al suelo. Antes de la física moderna, era también familiar el hecho de que las cosas sueltas caen al suelo. La ley de la gravitación universal no hizo que el hecho resultara asombroso. Es asombroso que la física no pueda explicarlo. Paradójicamente, no ha de asombrarnos que la filosofía se encuentre con enigmas de mayor envergadura. No podemos dar una razón final de la razón. Tampoco la física puede dar una razón final de la materia.

Pero si bien queda mitigada con estas resignaciones, la desazón persiste. Es difícil para la filosofía, como ciencia terminal, conformarse con las causas y razones próximas. Los modernos adoptan la ambición aristotélica de un saber positivo de lo último. Lo último es justamente el límite de la razón; es decir, aquello que conocemos de manera más positiva, que es el propio ser de la razón, resulta enigmático. Lo enigmático, sin embargo, tiene que ser declarado. No hay que conformarse con aquello de lo cual es posible dar razón. Esta conformidad es común en nuestros días; quizás porque cada vez es menos tenaz la vocación filosófica, la cual impele a avanzar siempre más allá de lo dado y lo logrado. Bien quisiéramos arrebatarle a la razón su misterio, luego que nos invade el asombro de su existencia en el cosmos. Es en vano: sabemos que tuvo un origen, y este mismo saber nos desazona, cuando pensamos que el maravilloso instrumento simbólico del que hacemos tantos usos, no es más que un fenómeno de origen reciente y fin cercano.

Reconocemos que, si el universo existió desde la eternidad sin nuestra razón, podrá seguir existiendo por toda la eternidad sin que nadie dé razón de nada. La razón es parte del Ser, aunque no es necesaria para que el Ser sea, y que sea racional. En cambio es necesaria la materia. Una racionalidad inmanente sin ningún ser racional: esto, que es pensable, nos perturba. Pues una vez que hace acto de presencia en el universo el ser que da razón, deviene misteriosa la racionalidad del Ser. ¿Cómo es posible concebir la racionalidad del Ser en un estado en que nadie daría razón de esa razón?

Pero ésta no es más que otra faceta del misterio de nuestra propia razón. Si el acto de nuestra presencia en el universo representa una eminencia del Ser, entonces el logos no puede ser mero accidente: no puede explicarse por la causalidad del azar. Y si no es accidental ¿por qué no

es necesario como la materia? La autoconciencia del Ser no nos humilla porque es misteriosa; es misteriosa porque es efímera. La razón in-necesaria es la definitiva lección de humildad que puede brindar la filosofía: la razón transitoria frente a la omnitud indiferente del Ser.

Pero ¿es en verdad indiferente el Ser? Es indiferente la materia. La variedad y la transformación de todos los géneros del Ser lo dejan indiferente: no modifican el cuadro de sus atributos. Pero el Ser no puede permanecer indiferente cuando él mismo introduce en su interior una diferencia. Ese cuadro de sus notas queda alterado con la aparición de una forma de ser que se define justamente por la no-indiferencia. Nada le es indiferente al ser que habla del Ser. La misma excepcionalidad y pequeñez del ser del logos realza su importe cósmico.

Decir que el Ser no habla es repetir lo que todos sabemos. Más bien creemos saberlo. Descubrir la ignorancia que entraña este falso saber consabido es una revelación, o sea una revolución. Pues cuando decimos que no habla, nos desprendemos inconscientemente del Ser; descarriados por el sentido común, creemos que *nosotros* hablamos, y esto es todo. Implícito en este aserto es que aquello de que hablamos es "lo otro". No cabe duda de que se trata de lo otro; pero también es cierto que nosotros formamos parte de lo otro. Inmerso en el orden universal e integral del Ser, no hay un otro para el ser que habla. Esta mismidad en la alteridad es la revelación final: con el advenimiento del logos, *el Ser es el que toma la palabra*. Deja de ser indiferente porque deja de ser totalmente material.

Aunque el Ser es el Todo, no podría negarse que con el logos se enriqueció. Que existe *un* ser que habla significa que *el* Ser habla. Pero el logos es histórico. El Ser adquiere historia. La eternidad se enriquece con la temporalidad. Lo cual es misterioso. ¿Cabe pensar que sin nuestra humilde razón, no existe el tiempo, ni hay nada con razón? Inserta en esa incógnita de la temporalidad, o sea, en esa inserción de la historia en el Ser, es la presunta merma que sufrirá el Ser cuando ya no quede un ser que hable: cuando el Ser enmudezca.

A punto de rendirse, la razón se aferra a las grandes evidencias. El Ser no cambia; sólo cambian los entes. Pero ni así obtiene reposo la razón. Porque si Ser es Todo, no puede morir una de sus dos únicas formas. Este cambio se producirá, sin embargo; indefectiblemente, y es tan enigmático como el que sufrió el Ser cuando nació la palabra. Ante el misterio, la razón se debate todavía. La única manera de iluminarlo es a la

vez insoslayable y asombrosa: hemos de convenir en que, cuando nace un ser que habla, *el Ser empieza a hablar de sí mismo.*

La autoconciencia final de la razón consiste en esta verdad final: con el hombre, *el Ser adquirió la autoconciencia,* algo que no poseía cuando era pura materia. Se ilumina también el misterio de la materia, es decir, resalta finalmente como invencible misterio. Dijimos que ella era mediadora, cuando examinamos las condiciones de una comunicación simbólica entre el yo y el tú, y las que permiten convertirla a ella misma en objeto de comunicación. Pero si bien es mediadora en el plano humano ¿cómo puede ser mediadora en el plano cósmico? Porque la mediación implica alteridad, y ésta sólo se presenta como relación entre entes: entre el yo y el tú, entre el yo y la cosa, entre el ganado y los pastos, entre el aire y el vuelo de las aves.

No es mediadora la materia, en ese plano cósmico u ontológico, porque la continuidad no puede interrumpirse. Ya sabían los eléatas que el Ser es un *plenum,* un *continuum.* Se diría, sin embargo, que al adquirir la autoconciencia, el Ser efectuó una especie de desdoblamiento interior: se situó frente a sí mismo, así como el yo se desdobla cuando piensa en su propio ser, entablando una relación simbólica consigo mismo. Por el hecho de que existe la razón, *el Ser es el símbolo del Ser.* El hombre está formado a imagen y semejanza del Ser, en tanto que ser simbólico. ¿Podríamos atrevernos a decir que el Ser está formado a imagen y semejanza del hombre? Pues el Ser no es simbólico sino cuando existe el logos.

Hemos de dar todavía un paso más, porque la materia es la matriz del logos. En el desdoblamiento del Ser, las partes contrapuestas son el logos y la materia. La contraposición es tan enigmática como evidente, pues ¿qué otra cosa representa el logos, sino la eminencia suprema de la propia materia? ¿Cómo puede ser transitoria esta eminencia? ¿Qué ocurrirá con la materia cuando se vea deprivada de tal superioridad? Entiéndase que la pregunta tiene sentido por la identidad del Ser y la materia, en la eternidad anterior al nacimiento del logos. Pero dada la unidad radical de estas dos partes del Ser, que son la materia y la palabra, tampoco nos queda otra alternativa que convenir en que *el logos es el símbolo o complemento real de la materia.* Ya no sólo es inexplicable que de la materia nazca el logos, sino que la materia pueda existir sin ese complemento que ella adquirió.

El hombre es la voz del Ser. Su presencia en el universo significa que el Ser, por razones ignoradas, toma la palabra momentáneamente, para

volver después de ese lapso a la eternidad de su silencio. No deja de ser verdad lo dicho: que el hombre es el ser que habla del Ser. Pero la verdad final es que el Ser comulga simbólicamente consigo mismo, y este desdoblamiento, que se produce sin merma de la unidad integral, es fundamento o clave de las relaciones simbólicas entre los hombres. Estos pueden hablar de la materia porque la materia está entrañada simbólicamente en la palabra. Por esta indestructible unidad puede decirse que *el logos es la diánoia del Ser.*

En su fugaz existencia, el hombre cumple, pues, la misión cósmica de portavoz del Ser. Una misión angélica, en el sentido griego; o sea mensajera; o sea, en definitiva, simbólica. La razón es símbolo del universo. Cada uno de sus actos es un mensaje del Ser. El Ser habla *de* sí mismo significa que se habla *a* sí mismo. Lo inexplicable es visible, y sólo pueden las palabras alcanzarlo parabólicamente, diciendo que el Ser concedió a uno de sus seres *la libertad de ser*, que es la facultad de hablar de todo, en nombre del Todo.

Para ello, tuvo que transformarse el ser material que ya existía: con el hombre, la materia se trasciende. De la materia nace el logos. Nace del barro, si se quiere animar con la sapiencia del mito la perplejidad de la filosofía. Nació del barro y volverá a él; no se desprendió, pero lo superó. Pues la materia sola, si pudiera hablar, siempre diría lo mismo: su lenguaje son sus leyes, y éstas son inalterables. Tal monotonía contrasta con la polifonía del verbo, que es creador incansable de formas mensajeras. Cuando afirmamos que el ser que tiene voz tiene infinitas voces, indicamos que tiene esa libertad de ser que le es negada a la materia. El logos no tiene peso ni volumen, densidad o temperatura. La materia no tiene historia. Pero de la materia se hizo la historia. Ni la mito-logía ni la onto-logía pueden resolver el tremendo misterio de tal metamorfosis.

Reconocemos, pues, humildemente, que el logos no es necesario para que haya Ser, y en este sentido es ontológicamente inferior a la materia. En cambio es necesaria la inmanencia de la materia en el logos, que es la otra cara de la inmanencia del logos en el Ser. Así adquieren definitivo sentido las dos acepciones del término logos que hemos mantenido vigentes en el curso de estas meditaciones. Porque el Ser es racional, con una racionalidad constitutiva y muda, mientras que la palabra humana es la razón explícita del Ser. Es el Ser, por mediación del hombre, el que empieza a *dar de sí* esa razón eterna y callada que posee desde siempre y para siempre.

Hablar es dar razón, logon didónai. Que la filosofía da razón del Ser mismo significa que, con esta palabra eminente, *el Ser se expresa a sí mismo en la verdad.* La relación simbólica del yo con el no-yo, que se manifiesta de tan variadas maneras, se resuelve en la constante de la relación más radical: la relación del Ser con el Ser. El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y co-ordena en la unidad del Ser. Filosofía, se ha dicho, es ontología. Pero es ontología como ciencia del Ser porque es ciencia del ser del logos. Con la metafísica de la razón simbólica concluye la revolución en la filosofía.

ÍNDICE

QUINTA PARTE

Éste libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de diciembre de 2001 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 1 000 ejemplares.



CRITICA DE LA RAZON SIMBOLICA

Esta *Crítica* ha de considerarse una obra capital por el solo hecho de que versa sobre los temas en que culmina toda meditación sistemática en filosofía. Es capital además por la posición que ocupa en el conjunto de las obras de Eduardo Nicol. Lo que en ella culmina es un proyecto de revolución teórica que empezó a germinar hace más de cuarenta años.

La empresa que reclama el momento actual de la filosofía es la de asumir su historia entera. La tradición agotó sus recursos, y esta incapacidad de renovarse ha creado una insólita situación revolucionaria. Algunos opinan que la situación es más bien un presagio de muerte. Pero la crítica del pasado nc es cabal si no lo supera y lo salva al mismo tiempo.

El pensamiento de Nicol se ha distinguido por su disciplinada fidelidad a los hechos, el rigor de los análisis y la variedad de ideas nuevas. Estas cualidades resaltan más ahora, en la madurez de su magisterio. El decano de los filósofos de México muestra como siempre en su forma de expresión una literal philo-logía: un amor de la palabra que es inherente al amor de la sapiencia con el cual se designa a la philo-sophía.

La publicación de una obra como esta *Crítica de la razón simbólica* constituye un acontecimiento, no sólo en el ámbito cultural de México, sino en el ámbito universal de ''la filosofía como ciencia rigurosa''.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA